

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Acción y subjetividad política en el pensamiento de  
Hanna Arendt y Norbert Lechner: hacia la articulación de  
una propuesta de politización en la vida cotidiana**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

**Claudia Garrido Carrasco**

DIRECTORA

**Benita Benítez Romero**

**Madrid, 2018**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**



**ACCIÓN Y SUBJETIVIDAD POLÍTICA EN  
EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT  
Y NORBERT LECHNER:  
HACIA LA ARTICULACIÓN DE UNA  
PROPUESTA DE POLITIZACIÓN EN LA VIDA  
COTIDIANA.**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**CLAUDIA GARRIDO CARRASCO**

**Bajo la dirección de la Doctora  
Benita Benítez Romero**

**Madrid, 2016**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y  
SOCIOLOGÍA**

**ACCIÓN Y SUBJETIVIDAD POLÍTICA EN  
EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT  
Y NORBERT LECHNER:  
HACIA LA ARTICULACIÓN DE UNA  
PROPUESTA DE POLITIZACIÓN EN LA VIDA  
COTIDIANA.**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**CLAUDIA GARRIDO CARRASCO**

**Bajo la dirección de la Doctora  
Benita Benítez Romero**

**Madrid, 2016**

“Cuando se ve el acto de ver no tiene forma; lo que se ve a veces tiene forma, a veces no. El acto de ver es inefable. Y a veces lo que se ve también es inefable.

Y así es cierta forma de pensar-sentir a la que llamaré <<libertad>>, sólo para darle un nombre. La libertad en sí – como acto de percepción – no tiene forma. Y como el verdadero pensamiento se piensa a sí mismo, esa especie de pensamiento alcanza su objetivo en el propio acto de pensar. No quiero decir con eso que sea vaga o gratuitamente. Sucede que el pensamiento primario – como acto de pensamiento – ya tiene forma y es más fácilmente transmisible a sí mismo, o mejor, a la propia persona que está pensando; y tiene por eso – por tener forma – un alcance limitado. Mientras que el pensamiento llamado <<libertad>> es libre como acto de pensamiento. Es libre hasta el punto de que al propio pensador este pensamiento le parece no tener autor”.

Clarice Lispector. *Agua Viva* (2004).

## AGRADECIMIENTOS

Ha llegado el fin de un camino que comenzó como un sueño hace más de 10 años, una ilusión compartida en ese tiempo con quien sigue siendo mi mejor amigo. Si debo agradecer, mis primeras palabras son a José Miguel Labrín, quien bien sabe todo lo que ha pasado por mi vida antes y en estos últimos tres años en que me aboqué a la elaboración de la tesis que ahora presento. Gracias a él, y pese a la distancia, he sabido que su hogar también es el mío. A mis amigas de la calle Sombrerería de Lavapiés, les debo más de lo que puedan imaginar. Cenas, conversaciones, abrigos, amor, lágrimas y viajes. Gracias María José Castells por tu lealtad inquebrantable, gracias Carmen Lozano Bright por tus cariños, gracias Miryam García por tus sonrisas y cuidados. Gracias también a mis amigas Andrea Rodríguez, Alejandra Ramírez y Paulina Morales, por haber hecho este trayecto superable en momentos difíciles, por vuestra sabia paciencia y escucha. Gracias a Carolina Muñoz Mendoza y a su familia en Barcelona, por las risas, conversaciones y sobre todo, por haberme acogido en su hogar, entregándome su confianza y consejos. Gracias a mis amigos y compañeros del doctorado, en particular, a Gabriela, Marina, David y Ernesto, por haberme dibujado sonrisas cuando recién comenzaba, por sus apoyos e invitaciones. Gracias también a Greg, el *rubio*, por haber sido quien generosamente me recibió en Madrid cuando comenzó esta aventura. Gracias a Leti y Laura, por habernos inventado un *Macondo*, como lugar imaginario de la más honda alegría. A todas y todos ustedes: gracias.

A mis padres. Mi agradecimiento a su incondicionalidad y preocupación constante. También les debo a ellos llegar a este buen fin de ciclo. A Sebis, por mostrarme la simpleza de las cosas.

En términos académicos, agradezco a Benita Benítez Romero, mi directora de tesis, quien ya desde el máster en análisis político, supo comunicarme intereses que ni yo misma había observado. Gracias Benita por tu confianza, y respaldo en todo momento, por tu capacidad de identificar lo relevante de lo accesorio, por mostrarme el lado de la Academia con el que me siento más cómoda: el del trabajo esforzado y sin aspavientos, el de la calidez de las conversaciones para compartir horizontes y la reflexión por una política que también sea un modo de convivencia fraterna. Gracias también al profesor Fernando Harto de Vera, por sus discutidas cátedras en las que no sólo aprendí a discriminar enfoques, sino sobre todo, a debatir con empatía y sentido constructivo. Gracias profesor por su confianza, entusiasmo y actitud de compromiso para con las y los estudiantes.

Agradezco a su vez, a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, por haberme permitido desarrollar una estancia doctoral hacia finales del año 2015 y comienzos del 2016. Gracias a los/as compañeros/as del Seminario “*Las primaveras arendtianas*”, por vuestra disposición fraterna al diálogo y al aprendizaje mutuo. Y, sobre todo, gracias a la profesora Fina Birulés Beltrán, por sus atentas correcciones a mis borradores, por sus sugerencias y su capacidad analítica. Su tutoría en la estancia, me permitió aprender a leer a Hannah Arendt de un modo más profundo y libre. Parte de esta tesis se la debo a sus invaluable recomendaciones, salvo los errores que este trabajo pueda presentar, de los que me hago única responsable.

Agradezco también, al amigo de Norbert Lechner, el profesor e investigador Ludolfo Paramio, quien me mostró a un Lechner humano y gozador de la vida. Gracias por tu tiempo y disposición para honrar la memoria de uno de los intelectuales críticos más importantes del Chile pre y post dictatorial.

A las trabajadoras de las Bibliotecas: Nacional de España, Nacional de Catalunya, Nacional de Chile, de la Administración Pública en Madrid, de la Universidad Complutense, de la Universidad de Educación a Distancia. Mi más sentido agradecimiento, porque es vuestra labor la que posibilita el desarrollo de nuestras investigaciones.

Mi gratitud también para la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica- CONICYT, la que mediante su programa Becas Chile, me permitió solventar estos tres años de investigación.

Para cerrar, agradezco a las lectoras/es de este trabajo, el que espero contribuya a seguir sintiendo/pensando el mundo: *otro* mundo.

## ÍNDICE

<b>RESUMEN .....</b>	<b>10</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>13</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>17</b>
 <b>CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN</b>	
1. Marco Teórico-Conceptual.....	26
1.1 Definiciones conceptuales.....	28
1.2 Metodología.....	32
1.2.1 Objetivos.....	32
1.2.2 Supuestos de investigación.....	33
1.2.3 Técnica de investigación y estructuración del estudio.....	35
1.2.4 Relevancia y justificación del estudio.....	38
 <b>CAPÍTULO II: PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT</b>	
1. Cuadro biográfico-académico.....	41
1.1 Arendt: Un pensamiento independiente entre literatura y política.....	61
1.2 Introducción general.....	70
1.3 Dimensiones políticas fundamentales del concepto de <i>Acción Política</i> : Antecedentes generales.....	77
1.4 El sentido de la política.....	95
1.5 Igualdad.....	106
1.6 La pluralidad.....	116
1.7 El poder en la trama de las relaciones humanas.....	129



2. El concepto de Acción Política: Por una revitalización del ámbito público.....	136
---	-----

### **CAPÍTULO III: PENSAMIENTO DE NORBERT LECHNER**

1. Cuadro biográfico-académico.....	181
1.1 Notas sobre el legado de Norbert Lechner al pensamiento latinoamericano.....	194
1.2 Introducción general.....	203
1.3 Dimensiones políticas fundamentales del concepto de <i>Subjetividad Política</i> : Antecedentes generales.....	211
1.4 Hacia una Teoría del Estado.....	224
1.5 La Moral como contenido de la Política.....	247
1.6 Construcción Hegemónica y Realismo Político.....	256
1.7 Debate teórico acerca de la Democracia.....	263
2. El concepto de Subjetividad Política: La construcción de un orden en la diversidad.....	279

### **CAPÍTULO IV: INTEGRACIÓN CONCEPTUAL: ELEMENTOS PARA UNA REFLEXIÓN EN TEORÍA POLÍTICA**

1. Introducción.....	310
2. Transformación de la Subjetividad en la Modernidad.....	314
3. Pensar la Acción Política.....	321
4. Ámbito Público: el espacio político por excelencia.....	333
5. Subjetividad Política: politización del malestar y el deseo en la vida cotidiana.....	343

## **CONCLUSIONES**

### **CAPÍTULO V: EL ESTUDIO DE LA VIDA COTIDIANA: HACIA NUEVAS GRAMÁTICAS EN LA TEORÍA CRÍTICA**

1. Del estudio de los conceptos: Acción y Subjetividad Política.....	360
2. Articulación de una propuesta de politización en la vida cotidiana.....	371
3. Más allá de la tesis: Aportes y propuesta de investigación futura.....	380
4. Corolario.....	390

<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>392</b>
--------------------------	------------

## **ANEXO**

Ficha Resumen de Entrevista.....	421
-------------------------------------	-----

## RESUMEN

Las contribuciones teóricas de Hannah Arendt y de Norbert Lechner, coinciden en el diagnóstico y descripción de un anquilosamiento de las instituciones políticas; de una crisis de representación y legitimidad; de una burocratización de los partidos políticos disociados de la experiencia de la vida cotidiana de sus electores; de la prevalencia de una visión conservadora de la democracia; entre otros aspectos. Centrándonos en una doble valoración de dichas contribuciones, vale decir; asumiendo por un lado sus aspectos críticos de la política institucional y el sistema democrático liberal, pero también aprehendiendo las intuiciones que esas críticas suponen, en el sentido de apostar por una política que recupere las nociones de libertad e igualdad, es que nos proponemos elaborar una integración conceptual reflexiva de dimensiones no incorporadas en la política – institucional – que nos permita comprender los fenómenos actuales de politización colectiva – no institucional –.

La revisión conceptual de la propuesta de acción política de Hannah Arendt, responde –siguiendo a Vallespín (1990) – a su rigor analítico y a su capacidad de articulación coherente de discurso, tanto para sus contemporáneos como para doctrinas posteriores, lo que implica referirse a la vigencia de los planteamientos arendtianos y considerarlos un clásico de la teoría política, en tanto su lectura continúa otorgando herramientas para la comprensión de fenómenos políticos actuales, particularmente en lo que refiere a la acción de hombres y mujeres en el espacio público mediante la participación en la palabra y la acción.

Paralelamente, el estudio de la subjetividad política en el pensamiento de Norbert Lechner, remite a su preocupación por la construcción de un orden democrático “*posible y deseado*”; en este

sentido, el autor recupera contenidos normativos de la política; y es la originalidad de su propuesta acerca de las mediaciones entre Estado y los procesos de subjetivación en la vida cotidiana – en el contexto latinoamericano – los que posibilitan una reflexión respecto de la construcción colectiva del *sentido* de la política. Su importancia radica también en la socialización del pensamiento de Lechner en la teoría política europea, particularmente española, que asume hoy los desafíos de interpretar una crisis económica, social y política, al mismo tiempo que surge en el seno de una de sus plazas el grito de rebelión del movimiento de los *indignados del 15-M*. De este modo, el recorrido por el pensamiento crítico latinoamericano de Lechner, puede entregar claves de lectura de este nuevo escenario.

Con Arendt, entonces, abordaremos el debilitamiento de la política reflexionando en torno a la acción y discurso como principio de aparición en la esfera pública; y con Lechner, centraremos la atención en la subjetividad política, cuyos fenómenos – miedo al otro, erosión del vínculo social, miedo a la exclusión y al sinsentido, entre otros –, al no ser incorporados por la acción política pueden detonar malestares sociales que redundan en desencanto y pérdida del sentido de representatividad, con lo cual, en términos de Lechner, se remite indefectiblemente a la fragilidad del orden.

De esta manera, el estudio aspira a resituar con Arendt, una teoría política capaz de integrar la acción y discurso, en un *continuum* que comprenda y relacione las manifestaciones políticas de hombres y mujeres más allá del marco institucional, renovando su concepción del ámbito público como un espacio de aparición y articulación de una red de relaciones humanas contingentes y, que al mismo tiempo, ponga de relieve los momentos en que la libertad como realidad política, sea puesta en peligro. A su vez, con Lechner, se apuesta por una reafirmación epistemológica de una teoría política

crítica cuyo centro de indagación y principio, sea la acción en la vida cotidiana; esto quiere decir: develar los conflictos, contradicciones, acuerdos y creatividades políticas que en ese espacio están siendo articuladas.

En resumen, el estudio indaga en una noción de politización a partir de lo que podríamos denominar una *política de la subjetividad* o de *la acción política de la vida cotidiana* que visibilice, nombre, indague y teorice lo que ocurre en los espacios microsociales en que se ejerce una democracia directa, no institucional: procesos contingentes que no cesan, y en el que hombres y mujeres lejos de cumplir <<roles de ciudadanía asignados>>, luchan por transformar sus condiciones de vida, tanto materiales como simbólicas.

## **ABSTRACT**

### **ACTION AND POLITICAL SUBJECTIVITY IN HANNAH ARENDT AND NORBERT LECHNER'S THOUGHT: TOWARDS ARTICULATING A PROPOSAL OF THE POLITIZATION OF EVERYDAY LIFE**

Both Hannah Arendt and Norbert Lechner's theoretical contributions coincide in their diagnosis and description of the stagnation of political institutions; of a crisis of representation and legitimacy; of the bureaucratization of political parties completely detached from the everyday-life experience of their voters; of the prevalence of conservative conceptions of democracy, among many other aspects. This study focuses on a double appraisal of these contributions, - that is, accepts both authors' criticisms of institutional politics and the liberal democratic system while also apprehending the intuitions implied by these criticisms (insofar as they propose a form of politics that reclaims the notions of freedom and equality). Through this appraisal we attempt a reflexive conceptual integration of dimensions which lie outside of – institutional – politics, in an effort to understand contemporary phenomena of collective non-institutional politicization.

The basic concepts of Hannah Arendt's political proposal are revised on the grounds of its rigorously analytical stance and of its capacity for the coherent articulation of discourse, which have elicited debate with both its contemporaries and with latter doctrines (Vallespín, 1990). This revision implies referring to the present-day validity of Arendtian positions, and assessing her insights as classic works of political theory. Her work continues to provide contemporary readers with tools for an understanding of contemporary political phenomena, particularly about men and women's agency in public space through participating in words and action.

At the same time, the study of political subjectivity in Norbert Lechner's draws on his concern about constructing a "*possible and desired*" democratic order; in this respect, the author reclaims normative contents of politics, and it is the very originality of his proposal about mediations between the state and subjectification in everyday life – in the Latin American context - that allow us to reflect about the collective construction of meaning in politics. The importance of Lechner's work also lies in its socialization within European (particularly Spanish) political theory, which today faces the challenge of interpreting an economic, social and political crisis while the cry of rebellion of the *indignados* of the 15<sup>th</sup> of May resounds at the very core of one of its main public squares. An overview of Lechner's critical Latin American thought can provide interpretive keys for this new scenario.

We will therefore turn to Arendt to approach the weakening of politics, reflecting on action and the discourse of action as a principle for appearance in the public sphere; and, with Lechner, we will focus on political subjectivity, whose phenomena – fear of the other, eroding social bonds, fear of exclusion and meaninglessness, among others - , can remain unincorporated into political action, and therefore detonate social discontent, creating disenchantment and the loss of a sense of representation, which, in Lechner's terms, inevitably bring us back to the fragility of order.

This study speaks with Arendt to try to resituate a political theory which can integrate action and discourse in a *continuum* that understands the political manifestations of men and women beyond institutional frameworks. Their concept of public realm is renewed as a space for the manifestation and articulation of a network of contingent human relations, while highlight the times when freedom as a political reality is put at risk. We then turn to Lechner to attempt the epistemological confirmation of a critical political theory which places action in everyday life at the center of its

inquiry and principles, that is, to reveal the conflicts, contradictions, agreements and political creativities being articulated in this space.

To summarize, this study explores a notion of politicization based on what we might call a *politics of subjectivity* or a politics of *political action in everyday life*. One which unmasks, names, explores and theorizes events in those microsocial spaces where direct non-institutional democracy is being exercised: in the contingent and uninterrupted processes where men and women break off from their “assigned roles of citizenship”, to struggle to transform their life conditions, both material and symbolic. The very action itself taken by citizens engaged in things political will be conceptualized as a process of the self-organization of politics as, in actual fact, the political emerges beyond institutional responsibilities, a process often ignored by those who equate politics with the state, the political system or formal responsibilities.

Finally, based on this conceptual integration of the analysis of political action in Hannah Arendt and political subjectivity in Norbert Lechner, we conclude with the need to *think everyday life politically* – regarding the intersubjective decisions taken in the public sphere, where men and women come together with a collective sense-. This proposal intends to revalue the democratization processes in opposition to a formal politics which increasingly focuses on management and security, and where subjects or agents are perceived as isolated, as consumers and as “a-political”. The study of everyday life, we believe, represents one of the most promising realms for an assessment of the perceptions of “political indifference or lack of interest”, precisely because it could prove a radical questioning of present political forms; for this reason, we conclude that everyday life is a locus of politicization



*par excellence*, which challenges political theory to elaborate new grammars for renewed articulations of meaning in political action.

## INTRODUCCIÓN

Cae la noche sobre el mundo. Primera imagen: Iguala, México. El 26 de septiembre de 2014, dos cuerpos de policía, asesinan y torturan a tres estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa<sup>1</sup>, crimen de lesa humanidad, al que se suma la desaparición forzada de otros 43. Fue el Estado, clama México, sin resultado judicial alguno hasta la fecha, salvo las declaraciones oficiales, cuestionadas por los informes del grupo de investigación de expertos independientes.

Segunda imagen: Huyendo de la guerra en Siria, Aylan Kurdi, un niño de 3 años, aparece ahogado en la costa de Bodrum-Turquía, el 2 de septiembre del año 2015. Después de Aylan, según informa The Save Children, más de 423 niños han perdido la vida ahogados en su intento de llegar a Europa junto a sus familias.

Tercera Imagen: La madrugada del 2 de marzo del año 2016, Berta Cáceres, defensora de los Derechos Humanos y Medioambientales, es asesinada por sicarios. Berta era lideresa de la localidad de Lenca en Honduras, que se opone a la construcción de una represa hidroeléctrica de capitales alemanes. Su familia se declara excluida de la investigación llevada a cabo por la fiscalía, la cual, como en el caso mexicano, no evidencia resultado alguno.

Hemos aludido a tres acontecimientos políticos que han tenido repercusión mediática mundial, sin que ésta supusiera, pese a su conmoción, modificación alguna de nuestras actuales relaciones. No al menos en un plano de política global que contemple acciones firmes de reivindicación de la justicia o de acuerdos para resolver el conflicto de los refugiados, por ejemplo. Lo que nos queda, sin

---

<sup>1</sup> Ver Informe del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes, nombrado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), como parte de la asistencia técnica acordada por el Estado mexicano y los representantes de las víctimas.

embargo, es la cristalización de las imágenes que, al igual que una caja de Pandora, abre una serie inabarcable de conflictos políticos: la guerra, el tráfico de armas, de personas, la tortura, la desaparición forzada, el extractivismo, la fortificación de los muros en constante expansión: la *nuda vida* en términos de Agamben (1998), o la de los *parias* en la definición de Arendt: vidas fuera de todo reconocimiento legal, en el “filo del sistema como espacio de expulsiones capitalistas”, en el decir de Sassen (2015). Vidas en estado de excepción; desechables y aniquilables. Incluso más: vidas a las que se les niega el derecho a la memoria.

En medio de este escenario, resuenan eso sí; principios que la política – en su concepción más sustantiva – declara como orientadores en la fundación de los cuerpos políticos: la lucha por la justicia, por los Derechos Humanos y el medio ambiente; por la dignidad y la vida misma. Sin embargo, nos enfrentamos a eso que Segato (2015), ha denominado como *pedagogía de la crueldad*, y que con Berardi (2013) o Žižek (2015), evidencia más que nunca nuestra impotencia.

[La ira explota pero ésta es] “impotente e intrascendente, puesto que la conciencia y la acción coordinada parecen fuera del alcance de la sociedad presente [...] Nunca en nuestra vida nos hemos enfrentado a una situación tan cargada de oportunidades revolucionarias. Nunca en nuestra vida hemos sido tan impotentes. Los intelectuales y los militantes nunca han estado tan callados, nunca han sido tan incapaces de encontrar un camino que muestre una nueva dirección posible” (Bifo Berardi, citado por Žižek, 2015: 156).

En esta sensibilidad por los fenómenos políticos actuales y pasados; y en la necesidad de comprenderlos; hemos definido la relevancia del presente estudio, atendiendo a la vigencia del pensamiento de Hannah Arendt y de Norbert Lechner. Ambos testigos de los peores crímenes que recuerde el siglo XX: los totalitarismos y las dictaduras latinoamericanas, respectivamente.

Un primer acercamiento a los autores entonces, no se hace desde el requerimiento único de teorizar conceptos; sino de hacer inteligible el mundo que nos rodea, en toda su crueldad, pero también; en toda su potencia y creatividad de transformación. En nuestra opción teórica, apostamos por indagar en la construcción de otros modos de relación política en lo cotidiano: éste es el sentido de la presente tesis.

Hannah Arendt, es considerada un clásico para la teoría política por proveer herramientas de análisis para el pensamiento, siendo definida por sus lectores como una de las mentes más originales del siglo XX. Por su parte, con Norbert Lechner; recuperamos el debate en torno a la construcción de un *orden [otro] posible y deseado*, que en definitiva, nos otorgue esperanza para iniciar nuevos comienzos políticos y disputarlos desde los procesos de subjetivación de la vida cotidiana.

La crisis de legitimidad actual de los Estados-nacionales y del paradigma democrático liberal, es problematizada a raíz de nuevos léxicos políticos que nos informan acerca de un traslado de la noción de la soberanía estatal (Brown, 2015) a la soberanía de los pueblos, que en sus dinámicas y territorialidades dan cuenta de la articulación de otras formas de defensa de la vida y la dignidad. Esta transformación no es sólo política, sino también epistémica, lo que nos conduce a observar las tensiones entre autonomía (local) y heteronomía (estatal) (Porto-Gonçalves, 2016). La relevancia del estudio, reside en situar la mirada en la crisis institucional constatada por Arendt y Lechner, para avanzar hacia la observación de procesos de politización en la vida cotidiana.

En razón de la inquietud antes expuesta; nuestro objetivo se orienta a <<*Proponer una noción de politización del ámbito público en la vida cotidiana a partir de los conceptos de acción y subjetividad política trabajados por Hannah Arendt y Norbert Lechner,*

*respectivamente*>>. Proposición articulada en base al supuesto de que la politización de la vida cotidiana representa una recuperación (disputa) del espacio público-político, extendiendo la discusión hacia las formas de acción y discurso interesadas en crear *otro* mundo en común. El contenido del primer capítulo entonces, dará cuenta de las definiciones metodológicas y epistemológicas de la tesis, respondiendo a las técnicas de investigación y a los criterios de priorización de las categorías conceptuales aquí utilizadas.

En el capítulo II, abordaremos los aspectos biográficos-académicos de Hannah Arendt, centrándonos en su concepto de *acción política*, inseparable del juicio como capacidad de pensar libremente por uno mismo, lo que constituye un ejercicio fundamental para la acción. Con la autora, revisaremos el estatuto de verdad en política a partir de las propuestas de Platón, que serán determinantes en la escisión entre filosofía y política, y en la transformación del concepto de libertad.

Derivado de lo anterior, nos referiremos a las nociones centrales en la teoría política arendtiana: la *vita activa* y la *vita contemplativa* – que diferencia los campos de acción y contemplación, respectivamente –. Al mismo tiempo, describiremos la transformación de la esfera pública en la modernidad, que llevará a Arendt a plantear la especificidad de la política respecto de la dimensión social, fundamentación elaborada en virtud de sus análisis de las Revoluciones estadounidense y francesa.

Veremos cómo entonces, la antigua concepción de la política como práctica deliberativa y de acción en libertad, será reemplazada por una racionalidad moderna e instrumental que la concibe como medio para administrar la vida biológica, es decir, lo político se convierte en *útil* en tanto resuelve asuntos propiamente sociales.

La constatación de Arendt es la *pérdida del ámbito público en la era moderna*, postulando, en nuestra interpretación; una revitalización política que mantenga como centro a la <<acción>> y no a la administración de las cosas; afirmación con la que argumenta su crítica a las formas de gobierno y al sistema de partidos políticos. Para la autora, la decadencia de las naciones ocurre cuando se socava su legalidad, ya sea por abuso de poder del gobierno vigente o por la pérdida de su legitimidad, lo que redundo tanto en el menoscabo de la condición de ciudadanía de sus integrantes, como de su capacidad para la acción política.

Lo anteriormente descrito, permite estructurar algunas dimensiones que consideramos fundamentales en la construcción del concepto de acción política arendtiano, a saber; *el sentido de la política*, que remite al principio de libertad. La *igualdad*, pensada como principio de justicia a través del cual decidimos concedernos y asignarnos derechos. La *pluralidad*, como condición humana que evidencia el hecho irrefutable de ser humanos y de aparecer ante los demás, dándonos un sentido de realidad en el mundo. El *poder en la trama de las relaciones humanas*, por medio del cual se alcanzan objetivos comunes en la medida en que se actúe en conjunto.

Mediante la noción de *natalidad*, categoría central en la conceptualización arendtiana, nos referiremos a la posibilidad de fundar nuevos inicios, espontáneos y sin precedentes; de discurso y preservación de la memoria y de poder como potencia de aparición en la esfera pública. Arendt, formulará un concepto de acción que reflexiona sobre la permanencia de nuestro mundo constantemente amenazado por el desarrollo de técnicas de aniquilación y/o de ideologías totalitarias. Desde ese punto de vista, la autora sostendrá que la acción política representa la capacidad humana para la libertad, y ésta es la razón de su carácter <<memorable>>: contiene

en ella toda la potencia del actuar juntos y dar continuidad a nuestra existencia.

En el capítulo III, revisaremos la teoría de Norbert Lechner, inscrita dentro del pensamiento crítico latinoamericano, siendo fundamental en el desarrollo de sus análisis, la construcción del orden político. Lechner, se manifiesta en contra de teorizar desde una ciencia política empírica, explicativa y neutral, proponiendo una teoría comprensiva de los fenómenos: una teoría crítica de una ciencia política fundamentada en el estudio de la *subjetividad política*.

Para Lechner, la subjetividad, definida como el ámbito de las emociones y valores de los sujetos en la vida cotidiana, habría sido expulsada de la reflexión científica. En razón de ese diagnóstico, el autor propone pensar una *teoría del Estado*, que adopte una *moral como contenido de la política*, en virtud de que una teoría crítica no sólo debe generar conocimientos, sino asumir un compromiso de transformación social. En razón de ello, explica Lechner, no hay ningún criterio de objetividad científica, ni doctrinaria, ni religiosa que pueda determinar el futuro: éste requiere ser deliberado. Con ello, apela a la *construcción hegemónica y al realismo político*. Como cuarta dimensión de su concepto de subjetividad, el autor propone un *debate teórico de la democracia*, en el que se pregunta acerca de la justificación de la autoridad. En Lechner, una teoría de la democratización concibe a la democracia como el principio de legitimidad que organiza la diversidad. Desde ese posicionamiento epistemológico, el autor sitúa a la subjetividad política como el principio constitutivo de un proyecto de emancipación social.

En el capítulo IV, abordaremos las coincidencias y disonancias conceptuales entre los autores. La integración conceptual resulta de la imbricación de los conceptos de acción y de subjetividad política estudiados en la investigación. Al respecto, observaremos que

Arendt y Lechner, se encuentran no sólo en la posibilidad de reactualizar nuestros marcos de referencia interpretativos de los procesos de acción y subjetividad, sino que además, nos reportan contribuciones para reflexionar el mundo común compartido: la política, en definitiva. Con ello, revisaremos las tensiones existentes entre una política institucional-formal y una política como acción espontánea en la vida cotidiana.

En este sentido, emerge la noción de *manifestación* (Tassin, 2010) o acontecimiento, no necesariamente en oposición a una mirada institucional, sino principalmente con el sentido de dar fuerza conceptual a la emergencia de la politización como resistencia *desde abajo*. Politización de la vida cotidiana como *otra* forma de poder, de organización y de recreación de principios políticos que trasciendan la dialéctica misma del par izquierda/derecha. Esta politización representa nuevas cartografías y tensiones políticas cuyo contenido puede ser investigado por una teoría política crítica que trascienda los marcos convencionales del saber.

Finalmente, las conclusiones nos llevarán a plantear el capítulo V, donde argumentaremos en torno a la propuesta de avanzar hacia nuevas gramáticas en teoría política, que observe y narre en lo singular el acontecimiento, creando categorías conceptuales que, con visión de conjunto, nos permita orientarnos en las nuevas articulaciones entre los espacios locales y globales, y en la forma en que los procesos de politización de la vida cotidiana organizan la defensa de la vida y la dignidad. En razón de lo anterior, pensamos que una línea de investigación futura es la del *deseo político*, en tanto campo de las expectativas, no pensadas únicamente como utopía, sino como realización en lo cotidiano de redes disociadas del marco institucional-estatal. Por ello, la política como raíz interconectada y múltiple – aquello que Deleuze definió como rizoma –, nos aparece como concepto exploratorio de las relaciones en la cotidianidad, como política en devenir, que se hace



en el aprendizaje de la acción colectiva: manifestaciones que pueden representar puntos de fuga de una lectura convencional de la acción como repertorio previsible, en tanto, al ser acontecimiento, no responde a cálculos ni a predicciones. La política acontece como ruptura y novedad y si bien, puede implicar incertidumbre (el caos de la acción en términos de Arendt) es; en la vida cotidiana misma que se formula el modo de contrarrestarla, renaciendo así un concepto fundante de la política: la amistad.

Recuperando las reflexiones del filósofo Berardi (2013), apostamos a la indagación de una política que en la vida cotidiana se articula en redes de solidaridad social, de igualitarismo, de reducción de los tiempos de trabajo, de redistribución de la riqueza, de oposición al mercado como relación social, económica y política: es decir, como apertura a la multiplicidad que conecta sentidos humanos y creativos. Berardi (2013), plantea una vuelta a la gran compasión y a lo que denomina el fundamento deseante de la ética: la percepción de la continuidad estética, erótica y social del propio cuerpo con el cuerpo del otro. Concluimos al fin, que redescubriendo esas redes de cotidianidad, la política todavía puede tener algún sentido.

“Es, para que nos entendamos, lo que se hace en cualquier insurrección después de haber matado al marqués o terrateniente de turno, pero sin haber llegado a tanto (todavía). Es un proyecto colectivista o comunal que posibilita y articula proyectos productivos autogestionados mediante la colectivización de medios de producción, que se gestionan en asambleas en las que puede participar cualquier habitante del territorio. Es algo así como una cooperativa popular abierta y del barrio, que se piensa a sí misma como nodo de una posible gran red de espacios y procesos territoriales similares. De ahí que se llame "nodo". La parte de "producción" remite a la deconstrucción de conceptos aberrantes como el trabajo o el empleo. Se trata no más que de la vida cotidiana, en la parte concreta que le corresponde a la operación sobre recursos con vista a su uso o consumo, esto es, a la

producción. Por supuesto, dimensiones de la vida hay muchas más que la producción, y de ahí que nos guste decir: vamos a por todo”. Colectivo Vaciador-Barrio Carabanchel-Madrid (2016).

# **CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN**

## **1. Marco Teórico-Conceptual**

Los conceptos de acción política y subjetividad política se definen como el objeto de este estudio exploratorio-descriptivo, que se orienta por una perspectiva epistemológica cualitativa. Al mismo tiempo, dentro de los actuales enfoques de la teoría política: historia del pensamiento político, análisis de los conceptos políticos, teoría política normativa y teoría política empírica (Harto de Vera, 2005); la investigación se realiza como un análisis de conceptos políticos, aun cuando, se haga mención a la teoría normativa en razón de que la producción teórica de Norbert Lechner – no así la de Hannah Arendt –, se inscribe dentro de esa línea de pensamiento, entendida en términos generales como “[...] la aplicación de principios morales a la esfera de las relaciones políticas” (Berlin, citado por Glaser, 1997: 33). Una teoría política normativa que desde un punto de vista filosófico busca, o crea, preceptos morales orientativos, pero que es capaz de indagar en las repercusiones de éstos en la práctica política examinando de qué modo son justificados los acuerdos políticos existentes y cómo se justificarían otros posibles (Glaser, 1997), lo que coincide con la idea de que es factible incorporar valores en tanto variables del análisis político (Harto de Vera, 2005). El aporte de la teoría política normativa, lo resumimos con Máiz (s/a) del siguiente modo; en primer lugar, ésta orienta la agenda investigativa planteando preguntas frente a nuestras sociedades y sus conflictos, en segundo lugar, instala la reflexión normativa en el campo de la ciencia política, en tercer lugar, permite construir una perspectiva crítica de las ciencias sociales, y por último, permite contextualizar la naturaleza cualitativa de la investigación social.

Expuesto lo anterior, el estudio adopta una mirada ecléctica para el análisis de conceptos en teoría política, integrando conocimientos desde tres enfoques metodológicos, a saber: el tradicional, contextual y hermenéutico (Vallespín, 1990), (Harto de Vera, 2005). Desde el enfoque tradicional, (o filosófico-normativo en Colomer, textualismo en Vallespín, y esencialismo en Castro) (Harto de Vera, 2005), la investigación se orienta a:

1.- La interpretación (como hermenéutica amplia) en busca del sentido de los textos analizados.

2.- Como interpretación de textos, la investigación se centra al hilo del análisis de determinados conceptos.

3.- Se realiza una interpretación actualizada de los autores en su capacidad de contribuir a las discusiones teóricas del presente. Desde este enfoque se considera que el texto da cuenta por sí mismo de su propio significado; “[...] La investigación se dirige al análisis de su congruencia lógica, a la definición de categorías y conceptos que aparecen, desaparecen o permanecen en la historia; a detectar similitudes, diferencias o influencias entre ideas y autores [...]” (Vallespín, 1990:26). En lo particular, interesa la posibilidad de acercar los textos estudiados a preocupaciones históricas del presente, donde la capacidad de revelar su sentido dependerá de *salvar* su valor transtemporal, en una labor descontextualizadora de elementos típicos de la época en que fueron escritos (Vallespín, 1990).

Por su parte, el enfoque contextualista, es utilizado en su capacidad de explicar el texto mediante la integración de otros factores en su comprensión (religiosos, políticos, sociales, económicos o culturales), es decir, incorpora la historicidad, en tanto la obra es relevante por la capacidad de influencia y debate en su época. Como bien señala Vallespín (1990), no es cuestión de enumerarlos,

sino de saber discriminar cuál o cuáles de esas dimensiones son relevantes en concreto, distinguiendo entre influir y condicionar. Para el caso particular de los autores abordados, se considera el contexto político como marco de influencia, sin considerarlo determinante en sentido causal. “El análisis se emprende más bien reconstruyendo la constelación de problemas sociales y políticos que estimulan la <<reacción>> del teórico” (Vallespín, 1990:29).

Lo recientemente apuntado, se aborda mediante el enfoque hermenéutico del texto; es decir, por su comprensión/interpretación. Una comprensión hermenéutica, en el entendido de Gadamer (1998), supone una receptividad para abordar la alteridad de los conceptos, descartando no sólo una asepsia valorativa frente a su lectura, sino también, asumiendo como ejercicio investigativo los propios prejuicios frente a su comprensión. Esto supone la conciencia de la dimensión histórica en que las obras fueron creadas, por lo tanto, comprensión e interpretación se hacen parte del presente estudio.

**1.1 Definiciones conceptuales.** Las siguientes precisiones terminológicas responden a una elaboración ecléctica de las nociones trabajadas en el estudio.

*a) Acción Política:* Para Hannah Arendt, la acción política interrumpe la monotonía del ciclo vital, introduciendo siempre nuevos comienzos, lo que es conceptualizado como *natalidad*, que permite la realización de la <<condición humana>> (una vida sin acción y sin discurso pierde su cualidad humana en el sentido en que no representa un mundo vivo). La acción política le otorga al mundo su carácter de mundanidad (continuidad y perdurabilidad). Implica no sólo el espacio de aparición (nacimiento), sino la fuerza que mantiene unidas a las personas, y se sostiene por la capacidad de promesa mutua originada en la voluntad que mantiene viviendo juntos a los unos con los otros en tanto actúan y se comunican. La

cualidad reveladora de la acción alcanza su mayor carácter conspicuo cuando los seres humanos están en contigüidad, unos con otros (no en contra o a favor), simplemente siendo testigos mutuos de su presencia. Sus características son la ilimitación y la falta de predicción, en tanto el ser humano a través de la acción es capaz de lo impensable; lo que explica su carácter único, ya que sólo éste puede hacer aparecer en el mundo algo completamente original. La acción política se define como el encuentro y relación de seres plurales en el espacio público: encuentro que funda la esfera política, y su significado sólo puede ser explicado en la realización misma de la acción: he ahí su carácter de *irrupción* o nacimiento y, parafraseando a Arendt (*La Condición Humana*, 1958), en esto se fundamentaba el *arte de lo político*: dar a luz lo extraordinario, un fin en sí mismo.

*b) La Política:* Espacio de creación de lo común entre ciudadanos interesados por los asuntos públicos. Dimensión de los asuntos humanos en que las personas trascienden su individualidad para organizarse en una comunidad bajo los principios de diversidad – que responde a la condición de pluralidad –. La política se concibe como la relación entre hombres y mujeres en el espacio público: el único donde puede alcanzarse la libertad política bajo iguales condiciones de participación en los poderes judiciales y deliberativos. Es decir, igualdad política que emerge de la propia relación entre personas que se reúnen con fines comunes. La política se refiere al conjunto de ciudadanos que hablan y actúan en un <<mundo>>, un espacio público sostenido por diferentes formas de gobierno y garantizado por un sistema de leyes y/o como el espacio relacional de una comunidad articulada por medio del lenguaje y la acción.

La política se entiende como un orden que organiza la existencia humana en condiciones que son siempre conflictivas al estar atravesadas por <<lo>> político, (antagonismo propio de las

relaciones humanas); es decir, por la diversidad, pluralidad y diferencia (Mouffe 1999, 2012).

“¿Qué es la política sino, como escribió alguna vez Guattari, el emplazamiento que nos plantea y requiere el otro? El otro que figura en su sombra al orden y a sus disyunciones, al nombre de la ley y a la ley-por-venir, a la empatía y al peligro, a la repetición y la diferencia” (Semo, Valdés y Gutiérrez, 2014: 10).

Con Lechner, comprendemos que la definición de lo que es “política” forma parte de una disputa de posiciones de poder. La política entonces, sería un proceso de ordenamiento conflictivo de una sociedad con intereses plurales y diversos, no homogéneos. Desde ese punto de vista, la política organiza “lo político”, en tanto intereses (o hegemonías) divergentes y/o en enfrentamiento.

*c) Subjetividad Política:* Fenómeno complejo (y opaco) que abarca valores y creencias, disposiciones mentales y conocimientos prácticos, normas y pasiones, experiencia y expectativas (Lechner, 2002). Reelaboración de los asuntos políticos o *subpolítica* en términos de Beck (1998). Campo donde los individuos articulan procesos identitarios.

“La subjetividad es siempre la subjetividad del otro [...] El material de la política es, por definición, su indeterminación: la distancia que separa los discursos y las prácticas, el significado y el sentido, la retórica y la verdad, el cuerpo y las instituciones, los fines y las intenciones, la máscara y el rostro. El problema reside en develar los grados de esa indeterminación, en descifrar no la máscara en sí sino la “secuencia interminable” de máscaras que deriva en una forma, en advertir el espesor de los presente que propicia y las condiciones de posibilidad que entreabren” (Semo, Valdés y Gutiérrez, 2014: 10-11).

La subjetividad política refiere al espacio de articulación de las proyecciones simbólicas, y a las formas que puede adoptar y contener la construcción de un *Nosotros*. Forma parte del campo de

la política en tanto reivindicación en el espacio público de imaginarios colectivos e identidades. Sus dimensiones son: los códigos interpretativos en que nos desenvolvemos, los miedos sociales, la memoria histórica, los afectos y emociones, anhelos y expectativas sociales.

*d) Vida cotidiana:* Desde nuestra perspectiva, ésta es una dimensión política insoslayable que refiere al ámbito de relaciones complejas en que se auto-reproduce toda la vida social. Espacio microfísico en que se generan y atribuyen sentidos a las prácticas políticas colectivas a través de las cuales las personas se reconocen entre sí. En tanto *microrealidad*, permite reconstruir los ejes en que se organizan y/o clasifican las representaciones simbólicas que orientan la vida de una determinada sociedad. Espacio *factual* de *ocurrencia* de *interpelaciones*: el lugar donde el poder se transforma en orden.

*d) La politización (lo político):* Se entenderá aquí como parte del proceso de subjetividad política mediante el cual se disputan, en el espacio público, posiciones de poder en torno a intereses subjetivos (simbólicos), sin perjuicio de que estas disputas puedan tener un carácter material. Estas luchas de poder, responden a su vez a un proceso de movilización, concientización y toma de decisiones en la vida cotidiana. Arendt y Lechner, coinciden en que la acción – aquí también definida como *politización* en tanto práctica del encuentro y ajuste de intereses en el espacio público – es lo que sostiene la política. La noción de politización permite resituar la acción política como fundamental para lo que el mismo Lechner, inspirado en Gramsci, denominaba la lucha de hegemonías.



## **1.2 Metodología**

### **1.2.1 Objetivos:**

Objetivo General:

Proponer una noción de politización del ámbito público en la vida cotidiana a partir de los conceptos de acción y subjetividad política trabajados por Hannah Arendt y Norbert Lechner, respectivamente.

Objetivos Específicos:

- Contribuir al debate de las aportaciones teóricas de Hannah Arendt y Norbert Lechner en torno a los conceptos de acción y subjetividad política
- Contribuir al debate acerca de la política como espacio de aparición, acción y creación común de ciudadanos/as interesados/as en los asuntos públicos
- Identificar los elementos teóricos y contextuales que otorgan vigencia al pensamiento de los autores estudiados
- Establecer coincidencias teóricas entre las contribuciones de Hannah Arendt y Norbert Lechner
- Diferenciar las nociones de política institucional y de política como politización a partir de los conceptos de acción y subjetividad política
- Proponer una integración conceptual que relacione los conceptos de acción y subjetividad política propuestos por Hannah Arendt y Norbert Lechner, respectivamente

### **1.2.2 Supuestos de investigación**

Los conceptos de acción y subjetividad política trabajados por Hannah Arendt y Norbert Lechner, respectivamente, permiten discutir en torno a la crisis de la política institucional y el sistema de la democracia representativa. A partir de esta hipótesis central, es posible articular una noción de politización de la vida cotidiana como una recuperación del espacio público y, por consiguiente, apostar por una revitalización conceptual de la teoría política, permitiendo su apertura a una reflexión acerca de las formas no necesariamente institucionales y/o institucionalizadas de acción, discurso y participación política de hombres y mujeres interesados en la creación de un mundo común.

La revisión conceptual de las nociones de acción y subjetividad política hacen plausible plantear los siguientes supuestos:

- 1.- Posibilita la reflexión acerca de los procesos de politización (informal) a través de los cuales hombres y mujeres articulan proyectos políticos colectivos en sus espacios cotidianos.
- 2.- Permite tematizar conflictos políticos no abordados y/o resueltos por la política institucionalizada.
- 3.- Sitúa la mirada teórico-política en los momentos de inflexión político/sociales que modifican (o pretenden modificar) las formas de organización y participación política de los sujetos/agentes movilizados.
- 4.- Permite articular las nociones de resistencia, construcción y propuestas de modelos alternativos de convivencia política desde la politización de la vida cotidiana.

5.- Permite reflexionar acerca de la construcción y asignación de poder entre los sujetos/agentes y el modo en que fijan y resitúan sus posiciones de poder social.

### **1.2.3 Técnica de investigación y estructuración del estudio**

Intentando despejar las interrogantes presentes en toda investigación de carácter conceptual, referidas no sólo al modo en que se formulan los conceptos, sino también al método que se sigue para priorizarlos y categorizarlos; es que nos hemos orientado por el esquema de la teoría fundada (Corbin y Strauss, 2008). En este sentido, las obras son leídas aplicando sobre ellas el proceso de codificación abierta; es decir, se identifican nodos temáticos reiterativos que al ser formulados como categorías relacionales se transforman en subconceptos, en tanto unidad menor de cada uno de los conceptos – objeto de estudio (acción política y subjetividad política); fase que en la teoría fundada se identifica como categorización axial. Parafraseando a Gadamer (1998), identificamos los conceptos-objeto de estudio como centro organizador – podríamos decir como nodos conceptuales – de una unidad teórica aún mayor: la política/lo político. Según esta decisión investigativa, el trabajo puede esquematizarse del siguiente modo:

1.- Estudio de los conceptos en ambos autores, identificando nodos temáticos (reiterativos), que una vez delimitados se desarrollan como subtemas y se constituyen en categoría conceptual.

Cabe señalar que la construcción de los nodos temáticos en el presente estudio, responde únicamente a criterios metodológicos aquí empleados, y se determinan en virtud de una lectura transversal de las obras de los autores que, no obstante responder a momentos cronológicamente distintos, no se orienta a la elaboración de un <<sistema de pensamiento>>, sino sólo a identificar los conceptos en las propuestas teóricas.

2.- Se trabaja en profundidad cada uno de los conceptos (orientados por sus respectivas categorías conceptuales).

3.- Se realiza la integración conceptual; es decir, se interrelacionan las propuestas temáticas entre ambos autores, consignando diferencias, pero sobre todo sintonías teóricas sobre las cuales se elabora una propuesta análoga y coherente con el objetivo de la tesis, orientado a la tematización política en los espacios cotidianos (politización).

4.- A partir de la convergencia de las categorías conceptuales entre los autores, se formula la integración conceptual como propuesta de tesis a la que se incorporan nuevas lecturas e intuiciones teóricas con el fin de actualizar el texto; es decir, elaborando una nueva propuesta conceptual en coherencia con el objetivo de la investigación.

5.- Finalmente, se elaboran las conclusiones de la investigación.

Optamos por la propuesta de Gadamer (1998), porque nos interesa la posibilidad de “actualización del texto”, relacionando las categorías conceptuales desde la formulación original de los autores para, en ese ejercicio hermenéutico de comprensión e interpretación, proponer su aplicación en la teoría política desde una integración conceptual que responda al objetivo de articular una noción de politización en el ámbito público.

“El nexo estructural de la vida, igual que el de un texto, está determinado por una cierta relación entre el todo y las partes. Cada parte expresa algo del todo de la vida, tiene por lo tanto una significación para el todo del mismo modo que su propio significado está determinado desde este todo. Es el viejo principio hermenéutico de la interpretación de los textos que vale también para el nexo de la vida porque en él se presupone de un modo análogo la unidad de un significado que se expresa en todas sus partes” (Gadamer, 1998: 283).

- Técnica aplicada: Para efectos de la elaboración del cuadro biográfico-académico de Norbert Lechner, se efectúa una *entrevista abierta de tipo focalizada* con Ludolfo Paramio, quien fue amigo personal del autor por más de 20 años (Ver anexo ficha resumen). En términos generales, este tipo de entrevista sigue el modelo de Merton y Kendall (citados por Flick, 2012), caracterizado por guiarse por preguntas abiertas y no estructuradas, en que el rol de la investigadora se orienta a la recolección de datos que el entrevistado aporta como información u opiniones, sin responder a una estructuración previa. El *criterio de especificidad* de la entrevista se orienta a identificar acontecimientos relevantes relacionados con la biografía del autor estudiado con un *criterio de amplitud* que abarque nociones generales de lo que se intenta investigar, considerando la profundidad y el contexto personal del entrevistado que lo pongan en relación con el enfoque de la entrevista, el que se centra en la indagación de aspectos biográficos generales.

### 1.2.4 Relevancia y justificación del estudio

Vivimos tiempos de politización, comprendida ésta como la instancia en la cual se debate lo que debe ser socialmente decidido en un proceso de transformación de las tematizaciones en asuntos políticos (Informe de Desarrollo Humano, 2015). La politización impacta en las subjetividades colectivas porque alude a los cambios imaginados, a los deseos y posibilidades que son siempre inciertas en sus alcances, precisamente porque representan expectativas de futuro y remiten a construcciones sociales.

Sin embargo, el diagnóstico de las democracias actuales (véase los informes del Observatorio de la Democracia), identifican una persistente crisis en lo que a gobernanza se refiere, requiriéndose para enfrentarla, una profundización de la democracia y una relectura de los procesos políticos actuales, donde aparece una ciudadanía más demandante en participación o, en su aspecto *performático*, más dispuesta a utilizar los espacios públicos para expresar sus demandas.

En el marco de las discusiones acerca de qué tipo de democracia deseamos profundizar como comunidad política, y de las diversas concepciones que se debaten al respecto, resultan relevantes las nociones de acción y subjetividad política trabajadas por Hannah Arendt y Norbert Lechner, respectivamente; en tanto contribuyen a decidir y pensar el *sentido* de la democracia.

Hannah Arendt, enfatiza que lo que los movimientos totalitarios demostraron, era que las masas políticamente neutrales o indiferentes, podían ser fácilmente mayoría en países gobernados democráticamente. Desde ese punto de vista, su crítica señala que la democracia puede funcionar según normas reconocidas sólo por una minoría. Lechner, coincidirá con esa argumentación al abordar el debilitamiento de la esfera pública; convergencia que orienta sus

reflexiones hacia la necesidad de repensar el rol del Estado, la noción de soberanía y la democracia como sistema político. En virtud de lo anterior, el estudio describe el carácter biográfico-académico de los autores, precisamente para subrayar la elaboración de sus obras en un escenario de emergencia del nazismo, totalitarismo y las dictaduras latinoamericanas: historicidad desde la que tanto Arendt como Lechner, criticarán la dificultad que los sistemas representativos liberales han exhibido en su combate a la denigración democrática, en la integración de procesos políticos populares y a la burocratización de la política, comprendida más bien desde un enfoque procedimental (orientado a fines) más que hacia un cuestionamiento por su carácter sustantivo (por su sentido). Para los autores, la sociedad democrática se ve amenazada si la misma democracia se convierte en una “causa”, ya que las acciones se evalúan como fines y no sobre la base de sus méritos intrínsecos.

Tomando como telón de fondo lo antes expuesto, expresamos que la relevancia y justificación del estudio radica en reflexionar desde la teoría política las aportaciones conceptuales de Hannah Arendt y Norbert Lechner. La autora, como se ha mencionado, representa un clásico para los estudios políticos, en tanto su obra sigue otorgándonos claves de lectura para nuestros problemas contemporáneos. Por su parte, Lechner se constituye en un referente latinoamericano en los estudios acerca de la vida cotidiana y subjetividad política; razón que justifica la socialización de sus trabajos en la teoría política española, a la que puede enriquecer con lecturas novedosas del proceso desarrollado en el Estado español.

En definitiva, si el diagnóstico de los autores remite a un debilitamiento de la esfera de participación pública, serán sus propias conceptualizaciones sobre la acción y subjetividad política, las que nos permitan hacer inteligibles las palabras y actos que las



comunidades plurales, en el poder de actuación y resolución de sus conflictos, expongan en la luz pública (politización), fundando así nuevos comienzos y dignificando a la política.

## **CAPÍTULO II:**

### **PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT**

#### **1. Cuadro biográfico-académico**

Hannah Arendt Cohn, nació el 14 de octubre del año 1906, en Linden suburbio de Hannover, Alemania, en el seno de una acomodada familia judía de origen ruso que provenía de Königsberg, antigua Prusia, lugar donde había nacido Kant. Su padre, Paul Arendt, mantuvo una extensa agonía producto de una sífilis contraída en su juventud, período en el cual, la niña se refugió en la figura de su abuelo Max Arendt, quien era un avezado narrador de historias. No obstante, padre y abuelo paterno mueren el mismo año, cuando Hannah tenía 7 años de edad.

A propósito de la enfermedad del padre, la niña es trasladada a Königsberg por su madre Martha Cohn, con quien mantendría un fuerte vínculo de compañerismo a lo largo de su vida. En Königsberg, finalizará sus estudios secundarios de manera excepcional. Cabe señalar que en dicha ciudad, en el marco de la campaña para las elecciones generales de 1930, Hitler era apodado el “Margrave alemán”, que significa el <<guardia de los distritos fronterizos>> o <<conde de las fronteras>>, ante el temor de la población a verse invadidos de “polacos” en medio de la crisis en Polonia (Young-Bruehl, 2006) que, como consecuencia del establecimiento de la Segunda República Polaca (1918-1939), provocó una crisis migratoria.

Con un temprano hábito lector, Arendt lee a Kant, Jaspers y Kierkegaard antes de los 16 años, apasionándose también por el estudio del griego y el latín. En 1924, se traslada a Marburg donde estudia teología con Rudolf Bultmann, coincidiendo también con el filósofo Martin Heidegger. En este período, Arendt, de 18 años,

comenzará una relación amorosa con Heidegger, en ese entonces de 35 años, casado con Elfriede Petri, con quien tenía dos hijos. No obstante, esta relación no logra sostenerse en el tiempo, ante lo cual, Arendt decide alejarse de su maestro y amante. Al respecto, Kristeva (2000), alude a los encuentros clandestinos que, por razones sociales y deontológicas evidentes, dejaron a la estudiante emocionalmente agotada.

“Herida pero orgullosa, la joven musa se defiende como puede, se protege con un escudo de amigos y amantes: Hans Jonas, que es sionista; Erwin Loewenson, ensayista y escritor expresionista; Benno von Wiese, que sería nacionalsocialista y, después de la guerra, se convirtió en un eminente profesor de literatura alemana en la Universidad de Bonn finalmente, Günther Stern, con quien se casó en 1929” (Kristeva, 2000: 30).

Günther Stern, que también fue alumno de Heidegger, redactó una tesis doctoral en filosofía de la música (desaprobada por Theodor Adorno), antes de que el avance del nacionalsocialismo fuera fatal para su carrera universitaria (Kristeva, 2000). En este período, se exalta no sólo el talante literario de Arendt, sino sus reflexiones respecto de su identidad de judía.

En la biografía elaborada por Young-Bruehl (2006), se consigna que en el año 1925, Hannah Arendt le envió a Heidegger un autorretrato: <<Las sombras>> (Die Schatten), en un intento de circunscribir su amor en palabras.

“Quizá su juventud se liberará de este hechizo y su alma – bajo un cielo distinto – experimentará expresión y liberación superando esta enfermedad y aberración, aprendiendo la paciencia, la sencillez y la libertad del crecimiento orgánico. Pero es más probable que continúe devastando su vida en experimentos sin sentido y en una curiosidad ilegítima y sin límites, hasta que la sorprenda el desenlace larga y fervientemente esperado y ponga un arbitrario punto final a este asunto innecesario y fútil” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 115).

“Todas las cosas buenas tienen un mal fin; todas las cosas malas tienen un buen fin. Difícil decir qué era más insoportable. Pues precisamente eso es lo más intolerable; a uno se le corta la respiración si piensa en ello, en el temor sin límites que destruye la reserva e impide a esta persona sentirse alguna vez en casa: sufrir y saber, saber cada minuto y cada segundo con plena conciencia y cinismo que uno tiene que estar agradecido incluso por el más cruel de los dolores, que en realidad, es precisamente este sufrimiento el sentido de todas las cosas y su recompensa” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 120-121).

A partir del extracto del poema – cuya versión completa se encuentra en los Arendt Papers, Library of Congress –, no es posible dilucidar los hechos que provocaron tal estado de ánimo, sin embargo, Young-Bruehl (2006), sostiene que fue Hannah Arendt quien hizo dos interpretaciones de su estado que ella llamó de extrañamiento, de alienación. La primera interpretación tiene que ver con el acontecimiento, con la división del tiempo y una consideración de la vida en un Aquí-y-Ahora- y un Después-y-Allá: “La relación de Arendt con Heidegger había puesto un fin abrupto y sobrecogedor a la juventud e inocencia de ella” (Young-Bruehl, 2006: 115). En la segunda interpretación, Arendt le atribuía a su extrañamiento un rasgo propio de su carácter, relacionado con la observación profunda de las cosas, incluso de aquellas que parecían más prosaicas: “Ella, <<sabía mucho, gracias a la experiencia y a su atenta observación de las cosas, pero todo lo que le sucedía se deslizaba hasta el fondo de su alma, y quedaba allí depositado, como encapsulado. Su tensión y su reserva no le permitían lidiar con nada que no fuera su dolor sordo o su aislamiento encantado, ensoñador>>” (Young-Bruehl, 2006: 115). Los versos expuestos manifestarían, en la interpretación de Kristeva (2000), la sensación de extrañeza en el mundo, – *Fremdheit*, “ajenidad” – de alienación, de una amarga conciencia de su singularidad.

La influencia intelectual de Heidegger, se hizo notar en su producción teórica a partir de la lectura de *Ser y Tiempo*, aunque la

“filosofía” arendtiana sigue un curso propio que le llevará a planteamientos alejados de los de su ex profesor (Urabayen, s/a). Este influjo heideggeriano puede constatararse en la carta que la misma Arendt le escribe a Heidegger el 28 de octubre de 1960, a propósito de su obra *La condición Humana* (1958): “Es un trabajo que te debe casi todo en todo sentido” (Arendt, citada por Kristeva, 2000:35). Misiva redactada en el período en que ambos habían retomado una relación interrumpida completamente en la década del treinta, en el marco del ascenso del nacionalsocialismo y la connivencia de Heidegger con dicha ideología.

En *Vies Politiques* (1974) y/o en las *Letters* (1971) – traducido del alemán por Albert Hofstadter –, referencias citadas por Kristeva (2000) y Young-Bruehl (2006), respectivamente; Arendt escribe “Martín Heidegger a ochenta años”, en el marco del homenaje al filósofo por su octogésimo cumpleaños. De este modo, Arendt describiría los motivos que inspiraban a los mejores estudiantes a seguir las clases de su profesor.

“[...] el pensamiento ha vuelto a estar vivo [*sic*], hay que hablar de los tesoros culturales del pasado que creíamos muertos, y he aquí que proponen cosas totalmente distintas de las que creíamos al desconfiar de ellos. Hay un maestro; quizá se puede aprender a pensar [...]; la idea de un pensar *apasionado*, en el cual Pensar y Estar-Vivo se vuelven uno [*sic*], nos asombra un poco [...]. Este pensar que levanta vuelo como pasión a partir del simple hecho del haber-nacido-en-el-mundo [*sic*] [...] puede tener de objetivo final tan poco [...] como la vida misma [*sic*]” (Arendt, citada por Kristeva, 2000: 29).

“La gente siguió las huellas de Heidegger, buscaba a Heidegger para aprender a pensar. Lo experimentado era que el pensamiento como actividad pura – y eso significa el pensamiento no impelido ni por la sed de conocimiento ni por el impulso de cognición – puede convertirse en una pasión que más que gobernar y oprimir las restantes capacidades y dones las ordena y prevalece a través de ellas. Estamos tan acostumbrados a la antigua dualidad razón contra pasión, espíritu contra vida, que la idea de un pensamiento apasionado, en el cual el pensamiento y la vitalidad se

funden en una sola cosa, nos coge un poco por sorpresa” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 112).

Kristeva (2000), resalta la identificación de Arendt entre *vida* y *pensamiento*, tal como lo hizo en su juventud en su vínculo con Heidegger. Si se pone atención a la noción de *haber nacido en el mundo*, se comprende la relación que guarda con el concepto de natalidad, fundamental en la teoría arendtiana de la acción política. El haber nacido en el mundo, remite indefectiblemente al *Dasein* heideggeriano, que no es otra cosa que el ente comprensor del ser o ser del hombre, cuya constitución fundamental es *estar-en-el-mundo*, moviéndose no sólo en lo general sino también en el modo de la cotidianidad (Heidegger, 2003).

“[...] en el conocimiento el *Dasein* alcanza un nuevo *estado de ser* respecto del mundo ya siempre descubierto en el *Dasein*. Esta nueva posibilidad de ser se puede desarrollar en forma autónoma, convertirse en tarea y asumir, como ciencia, la dirección del estar-en-el-mundo. Sin embargo, el conocimiento no *crea* por primera vez un “*commercium*” del sujeto con un mundo, ni este *commercium surge* tampoco por una actuación del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del existir [del *Dasein*] que se funda en el estar-en-el-mundo. Ésa es la razón por la cual el estar-en-el-mundo reclama, en tanto que constitución fundamental, una *previa* interpretación” (Heidegger, 2003: 88- 89).

Para Kristeva (2000), lo que hace el *Dasein* es suprimir la pluralidad al centrarse en el “solo consigo mismo” que finalmente termina convirtiéndose en el pedestal de la metafísica. A partir de estas reflexiones, la autora establecerá la distinción entre los conceptos de Arendt respecto de los de Heidegger, considerando que la pluralidad es una noción central en el pensamiento arendtiano.

“En contrapunto con la soledad del *Dasein*, los escritos de Arendt desarrollan un pensamiento de “la vida y la acción” que puede parecer modesto en comparación con la gloria del Ser en su claro. La aventura arendtiana no es por ello menos audaz ante los atolladeros del “pensador

profesional” y de su “obra” cuando se arriesgan a enfrentar la pluralidad del mundo” (Kristeva, 2000: 35).

La pluralidad se opone a una <<razón enfocada sobre el Yo>>, debido a que para Arendt, la introspección impide la comprensión del mundo, constituyéndose esta idea en una crítica política, en tanto la autora se preocupaba por mantener la distinción entre el ámbito público y el privado: “La introspección era, en opinión de Arendt, el error juvenil de Hannah Arendt; en Berlín [...] supo que aquel error estaba falto de un remedio urgente” (Young-Bruehl, 2006:154). Este remedio puede entenderse con la propia declaración de Arendt en su entrevista televisada con Günther Gaus en 1964, cuando expresa que a partir del incendio del Reichstag en 1933, se sintió responsable, abandonando la idea de que pudiera seguir siendo una <<mera espectadora>>. En efecto, a partir de ese hito, Arendt comenzó a involucrarse en acciones directas de resistencia política contra la creciente preponderancia del movimiento nazi.

Lo antes señalado, permite observar el papel clave de sus raíces alemanas a las que nunca quiso renunciar, y que la vinculan no sólo con su lengua materna, sino también con algunas de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX; la fenomenología y, en menor medida, la filosofía existencial germana. Estas dos dimensiones de su identidad conducen, en el entendido de Urabayen (s/a), a una misma conclusión: la necesidad de garantizar el espacio público y de entender la política como diálogo o espacio de aparición basado en dos rasgos de la condición humana: la mundanidad y la pluralidad.

La articulación teórica de Hannah Arendt, no sólo recibió el influjo del pensamiento de Heidegger, sino también el de la fenomenología de Edmund Husserl, de quien fue alumna en Friburgo – un año después de su paso por Marburgo –, y del existencialismo de su

maestro Karl Jaspers, quien dirigió su tesis doctoral; “*El concepto de amor en San Agustín*”, en la Universidad de Heidelberg entre los años 1925 y 1928. Con Jaspers – y también con su esposa Gertrude Mayer, quien también era judía – forjó una amistad e intercambio intelectual que los acompañaría toda la vida.

Respecto de su tesis en Agustín, Kristeva (2000), advierte el esfuerzo de Arendt por superar las oposiciones entre lo objetivo y lo subjetivo, arraigando la libertad humana no en una disposición psíquica interna, sino en el carácter mismo de la existencia humana en el mundo. Para Agustín, el bien supremo estaba fuera de nuestra existencia, pero al pretender la trascendencia y, “puesto que todo lo que proviene del exterior de la vida solo es deseado por amor a la vida, es de hecho a la vida a lo que hay que aspirar” (Kristeva, 2000: 47).

Los elementos anteriormente expuestos, conforman las influencias filosóficas en el pensamiento de Hannah Arendt, que siguiendo a Agustín, postula que el amor <<no es de este mundo>>. En *La Condición Humana* (1958), Arendt, enfatiza que aquello que reúne y a la vez separa a los seres humanos en el espacio público-político son los intereses (*inter est*). En concordancia, la autora expone en *Sobre la revolución* (1963), que la compasión es una pasión que anula la distancia, cuestión que le servirá para argumentar el fracaso de la Revolución francesa: “el amor está totalmente ausente del mundo, es “extraño al mundo”, “no solo apolítico, sino incluso antipolítico” [...]” (Arendt, citada por Kristeva, 2000: 125). Para la autora, el amor destruye el entre-dos que acerca y separa, siendo contrario al *inter est* de la vida pública.

En este sentido, Kristeva (2000), postula que la reflexión arendtiana estaría más cercana a un cristianismo amoroso de Agustín, oponiéndose radicalmente al patriotismo occidental de



Heidegger, que podemos apreciar en el siguiente texto que el filósofo escribe a propósito de Hölderlin, en 1942:

“Sabemos hoy que el mundo anglosajón del americanismo está decidido a aniquilar a Europa, es decir a la patria, es decir al comienzo (*Anfang*) de Occidente. Lo inicial (*Anfängliches*) es indestructible [...]. El espíritu oculto de lo inicial, en Occidente, no tendrá siquiera una mirada de desprecio para ese proceso de autodevastación de lo que no tiene comienzo; alcanzará su hora sideral entregándose al reposo sereno de lo inicial” (Heidegger, citado por Kristeva, 2000: 51).

No obstante, en la interpretación de Kristeva (2000), las lecturas de Agustín dejan entrever “la mundanidad del *Dasein*”. Esto recuerda no sólo el distanciamiento arendtiano del psicoanálisis, tan en boga en su propia época, sino el centro mismo de la reflexión filosófica y política de Arendt – aun cuando, como se acotará más adelante, ella no se haya calificado como filósofa –. Se puede señalar entonces, que del *Dasein* heideggeriano, Arendt se apropia de las nociones de lo inicial, del comienzo o del nacimiento, que serán fundamentales en su propuesta de teoría política de la acción.

Cabe mencionar que la relación de Arendt con Heidegger, se interrumpió en la década del treinta, en pleno auge del nazismo. El filósofo, de hecho, será nombrado rector de la Universidad de Friburgo en 1933 – en reemplazo del anterior, destituido por negarse a dar curso a la normativa que prohibía a los judíos el ejercicio de la docencia –.

Ante el ascenso del nacionalsocialismo, Arendt resuelve que: “Si a una la atacan como judía es como judía que tiene que defenderse, no como alemana ni como ciudadana del mundo, ni como titular de derechos humanos, ni nada por el estilo” (Entrevista con Gaus, 1964). Lo anterior, explica la asunción de un activo compromiso político que la lleva a colaborar con la Organización Sionista alemana dirigida por Kurt Blumenfeld, encargándose de investigar

toda la propaganda antisemita producida en esos años en Alemania. En 1933, mientras realizaba ese trabajo, fue detenida junto a su madre por la policía alemana, siendo liberada luego de ocho días gracias a la amabilidad del jefe de policía que, parafraseando a Arendt “no sabía qué hacer con ella” (Entrevista con Gaus, 1964), siéndole devueltos sus manuscritos filosóficos. Esta experiencia la llevó a tomar la decisión de abandonar Alemania, intuyendo que en una segunda ocasión no contaría con la misma suerte.

Tras ser liberada huye a París, no sin antes permanecer un breve período en Praga y luego en Ginebra, donde se desempeñó en la Sociedad de Naciones como secretaria de registro de actas del Bureau International du Travail. Una vez en París, se reunió con su esposo, Günther Stern del que se separó al poco tiempo, manteniendo contacto con el primo lejano de éste, Walter Benjamin.

En París, se interesó por aprender hebreo (para conocer mejor a su pueblo), mientras en paralelo, asumió como secretaria general en la *Aliyah*, organización que ayudaba a niños y adolescentes judíos a emigrar a Palestina, territorio al que viajó en 1935, conociendo de cerca la experiencia de las comunidades israelíes (*kibbutzim*).

En el año 1936, conocerá a Heinrich Blücher en una conferencia en París. En la descripción hecha por su biógrafa; se trataba de un hombre autodidacta, cinéfilo, que no era un universitario, sino un proletario, no un teórico sino un hombre de acción, no un judío pero sí un hombre para quien el pensamiento constituía una especie de religión. Hannah Arendt, reconocerá años después – en una carta escrita a su maestro Jaspers – el crédito de haber aprendido de él una visión política libre de prejuicios y cosmopolita. Young-Bruehl (2006), se refiere a la relación Arendt-Blücher a partir de una analogía con la pareja formada por Rosa Luxemburgo y Leo

Jogiches, en términos de un carácter que mezclaba la pasión y la acción.

En 1939, Blücher, que era alemán, recibió la orden de presentarse en un campo de trabajo de apoyo a las fuerzas militares francesas en el campo de Villemard, ocasión en la que llevó consigo un poema inédito de Bertolt Brecht que Walter Benjamin le había dado a la pareja Arendt-Blucher, luego de su visita a Brecht en Dinamarca. Hannah Arendt se lo aprendió de memoria y en <<Bertolt Brecht: 1898-1956, Hombres en Tiempos de oscuridad>>, lo recuerda como fuente de consuelo, paciencia y resistencia (Young-Bruehl, 2006).

“[...que el suave discurrir del agua  
Con el tiempo vencerá la roca más dura  
Observa cómo socava a los fuertes]”  
(Brecht, citado por Young-Bruehl, 2006: 221).

Luego de dos meses, Blücher es liberado gracias a las gestiones de una amiga cercana a la pareja. Arendt y Blücher se reencontraron en París y se casaron en enero de 1940. En mayo de ese mismo año, aparecieron los edictos del gobierno general de París, donde se decretaba que todos los hombres y mujeres entre 17 y 55 años que hubiesen llegado de Alemania, tenían que presentarse ante las autoridades. Hannah Arendt acudió junto a cuatro amigas al Vélodrome d'Hiver, desde donde fueron trasladadas hasta el campo de internamiento de Gurs, al sur de Francia.

“[...] los refugiados estaban preparados para convertirse en lo que Hannah Arendt definía con sarcasmo como <<la nueva especie de ser humano creada por la historia contemporánea>>, la especie que <<es metida en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos>>” (Young-Bruehl, 2006: 223).

Cuando las Wehrmacht – fuerzas armadas de la Alemania nazi – invadieron Francia en junio de 1940, se generó un caos que colapsó las comunicaciones. En ese contexto, en Gurs, campo en el que Arendt llevaba poco de más de un mes, disminuyó la vigilancia francesa, por lo que cerca de 200 mujeres – entre más de siete mil – lograron huir. Arendt se trasladó a Montauban, donde coincidiría con su esposo Heinrich Blücher, cuyo campo había sido evacuado ante la invasión alemana.

En octubre del año 40, se publicó la orden de registro de los judíos en las prefecturas francesas. A partir de ese momento y, ayudados desde Estados Unidos por el primer esposo de Arendt, Günter Stern, el matrimonio Arendt-Blücher, logró conseguir un visado de emergencia, no así la madre de Arendt que tuvo que esperar en Francia hasta su concesión. Según el dato aportado por Young-Bruehl (2006), de las 1137 solicitudes de visado, sólo se resolvieron favorablemente 238 en los últimos meses de 1940.

El matrimonio se trasladó a Lisboa, permaneciendo ahí tres meses hasta embarcarse a Nueva York en 1941, donde meses después arribaría Martha Cohn para unirlos. Estas acciones fueron posibles gracias a que el régimen de Vichy había adoptado temporalmente una postura condescendiente con los permisos de salida y el Departamento de Estado norteamericano, flexibilizado su política de admisión. Esta confluencia administrativa no benefició a Walter Benjamin, amigo del círculo íntimo de Arendt, ni a todos cuantos por temor o esperanza decidieron quedarse en Francia. Walter Benjamin se había salvado del internamiento en el año 40, gracias a la intervención de un amigo poeta. Posteriormente, Theodor Adorno, del Institut für Sozialforschung (que se había instalado en Nueva York), obtuvo para él un visado de emergencia, pero al no tener permiso de salida en Francia, decidió huir ilegalmente por la ruta de los pirineos hasta la frontera española, lugar donde no fueron validados los visados de tránsito

ya que el paso había sido cerrado ese día, teniendo todos que regresar a Francia. Esa noche Benjamin se suicidaría. Al día siguiente, y según se describe en la *biografía de Hannah Arendt* (Young-Bruehl, 2006), las autoridades fronterizas otorgaron el permiso de salida hacia Portugal, y en los meses posteriores, se levantó el embargo de los visados: “Sólo en aquel día concreto era posible que se produjera la catástrofe que se produjo” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 231). El libro “*Tesis sobre la filosofía de la Historia*”, ingresó a Estados Unidos de la mano de Hannah Arendt para ser entregado a Adorno con el fin de ser publicados, pese a las reticencias de Arendt respecto a Adorno, entre otras razones, por la presión que éste ejercía sobre Benjamin, al que los frankfurtianos consideraban “mal marxista, un pensador con ideas insuficientemente dialécticas” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 239).

Una vez en Nueva York, Hannah Arendt, se enteraría de la existencia de Auschwitz como a su vez, del destino de aquellas personas que desde Gurs fueron trasladadas a ese campo de exterminio. Tras la confirmación del horror en 1943, Hannah Arendt escribe el poema “W.B”, para saludar y despedir a Benjamin, al mismo tiempo que proyecta la escritura de “*Los orígenes del totalitarismo*”.

“Algún día volverá de nuevo la oscuridad.

La noche descenderá de las estrellas.

Reposarán nuestros brazos extendidos

En las cercanías, en las distancias.

Desde la oscuridad suenan suavemente

pequeñas melodías arcaicas. Escuchémoslas,

separémonos,

rompamos por fin las filas.

Voces distantes, tristezas cercanas.

Ésas son las voces y estos son los muertos

que hemos enviado como mensajeros,  
para conducirnos al sueño”  
(Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 234).

En su entrevista con Gaus (1964), Hannah Arendt describe el impacto que le supuso a ella y su entorno el hallazgo del campo de exterminio de Auschwitz.

“Al principio no lo creímos. Incluso aunque mi marido había dicho siempre que no había nada que no pudiera esperarse [de los nazis]. Esto, sin embargo, no lo creímos porque era innecesario desde el punto de vista militar, aparte de inoportuno. Mi marido fue, durante una época, una especie de historiador militar y sabía algo de estas cosas. Me dijo, <<no creas esas leyendas, no podrían hacer una cosa así>>. Medio año más tarde, cuando se nos demostró, finalmente lo creímos. Aquello fue un auténtico shock. Antes de eso, uno se decía a sí mismo, bien, todos tenemos enemigos. Es muy natural. ¿Por qué un pueblo no habría de tener enemigos? Pero esto era muy diferente. Esto era, realmente, como si se hubiera abierto el abismo. Porque uno siempre tiene la esperanza de que todo podría ser rectificado algún día, políticamente hablando, de que lo torcido podía ser enderezado. Lo sucedido, en cambio, no podría serlo. Nunca debió permitirse que sucediera. No me refiero al número de víctimas, sino al método, la fabricación de cadáveres...no tengo necesidad de extenderme en esto...Nunca debió permitirse que sucediera. Y lo que ocurrió fue algo con lo que ninguno de nosotros era capaz de reconciliarse. En cuanto a lo que nos sucedió a nosotros, sólo puedo decir que las cosas a veces se ponían difíciles, éramos muy pobres, estábamos perseguidos, uno tenía que huir y, a veces, tenía que trampear para seguir adelante; así eran las cosas. Pero éramos jóvenes y en ocasiones resultaba algo emocionante. No sabría decirlo de otra manera. Pero eso no, eso no. Eso fue completamente distinto. Personalmente, uno podía vérselas con todo lo demás” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 257).

A partir del descubrimiento de lo que denominaría <<lo incastigable e imperdonable>>, y desde su tribuna como editorialista para el periódico de lengua alemana *Aufbau* en Nueva York, dirigido por Manfred George; Hannah Arendt, aboga por la formación de un ejército judío para combatir el nazismo y hacer

surgir, de este modo, una conciencia política en su pueblo. La negociación acerca del establecimiento de un ejército que combatiera a Hitler se había iniciado en 1939 entre Inglaterra y la Agencia Judía en Palestina, pero los británicos no continuaron las negociaciones, ante lo que Arendt reaccionó protestando contra la <<realpolitik>> de los británicos y los estadounidenses. “Arendt incitó a los judíos a luchar en calidad de pueblo europeo. Pero cuando utilizaba el término <<pueblo>> [...] le daba un contenido político, no racial” (Young-Bruehl, 2006: 246).

Hannah Arendt y Joseph Maier – columnista en *Aufbau* – formaron el Die jungjüdische Gruppe (El Joven Grupo Judío), orientado a desarrollar una nueva base teórica para la política judía. Sin embargo, las propuestas de Arendt no proliferaron como sí lo hizo el sionismo de Ben Gurion, artífice del Estado de Israel. Lo que Arendt rechazaba desde la Conferencia de Biltmore (1942), eran las dos propuestas que de ahí emergieron; la primera era la que planteaba la creación de un hogar nacional judío, un Estado independiente en el que los árabes palestinos (que era la población mayoritaria), recibirían el estatus de minoría. Tal como lo detalla Young-Bruehl (2006), Arendt criticó las propuestas de reasentamiento de las poblaciones árabes, porque en su opinión “requerían una organización fascista” (Young-Bruehl, 2006: 255). La segunda propuesta, abogaba por un Estado binacional en que los judíos tendrían un estatus minoritario (un protectorado afiliado a una Unión angloamericana). En definitiva, la oposición de Arendt se debía a que ambos planteamientos identificaban el Estado con el grupo nacional con estatus mayoritario, base del desacuerdo con su propuesta orientada al reconocimiento de una entidad palestina sin distinción entre estatus mayoritario y minoritario. La posición que Arendt apoyaba era la de crear un estado binacional entre árabes y judíos, sin distinción de estatutos. Arendt nunca adhirió a lo que llamaría <<el sionismo centrado en Palestina>> (Young-Bruehl, 2006).

“Hannah Arendt había apremiado desesperadamente a su pueblo a evitar el establecimiento de un Estado judío que sería solamente <<una esfera de interés>> de los imperios de poderes extranjeros, <<mientras que al mismo tiempo se enajenaría la buena voluntad de los vecinos>>” (Young-Bruehl, 2006: 301).

La cita anterior, puede verse reforzada por la carta que la misma Arendt enviara a Jaspers hacia fines del año 1945, cuando manifiesta su preocupación por la ocupación de Israel de territorios palestinos:

“Hence my worry that the Jewish people could lose their soul in Palestine. Perhaps the solution is to desire Palestine but *not* go there, because the task is to live among *all* the peoples of the world, with them and against them as long as they are content to remain peoples and nothing more” (Arendt, citada por Kohler y Saner, 1992: 95).

El 8 de mayo de 1945, concluye la Segunda Guerra Mundial, momento a partir del cual, Arendt se revinculará con sus afectos en Europa. Esto ocurre con Jaspers, con quien retoma la correspondencia luego de siete años de incomunicación. En 1949, a propósito de su reencuentro con Jaspers y su esposa Gertrude, en Basilea, Arendt comenta que fue “como si volviera a casa” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 290). En ese mismo viaje, también se reencontrará con Heidegger en Friburgo, pese a que había pensado en el filósofo como en un asesino potencial, tal como se lo había comentado a Jaspers en la correspondencia de 1946 (Kristeva, 2000).

Volver a ver a Heidegger permitió que Arendt pusiera fin a un modo de relación que mantenía como fondo el recuerdo de una pasión de juventud, pero no el reconocimiento de Arendt como una teórica, una igual. En este sentido, la *Carta sobre el humanismo*, publicada por Heidegger en 1949, y que representa su giro radical (*kehre*), molestó a Arendt en el sentido de pensar al hombre como



una <<función del Ser>>. Para la autora, Heidegger se volvía hacia el ensimismamiento (y por ende, se hacía menos político). Young-Bruehl (2006), manifiesta que era evidente que Arendt sentía pena por Heidegger, pero no podía cambiar el hecho de que el filósofo haya sido miembro del partido nazi y que eso, para mucha gente, era imperdonable.

“El interés del maestro en la obra de la discípula era [...] escaso; se quedó asombrado cuando supo que la reputación de ésta era tal [...] Pero la mayor sorpresa de Heidegger se produjo cuando Arendt decidió hacerle saber directamente lo que era capaz de escribir. Después de años de ser estimada solamente por su *Grossmut* (generosidad) le envió a Heidegger su traducción alemana de *La condición humana*, es decir, *Vita Activa*. El resultado fue un estallido de hostilidad por parte de Heidegger y su círculo. <<Yo sé>>, le explicó Arendt a Jaspers, <<que a él le resulta intolerable que mi nombre aparezca en público, que yo escriba libros, etc. Todo el tiempo y en lo concerniente a mi persona, he jugado el juego de las mentijirillas con él, comportándome como si nada de esto existiera y como si yo, por decirlo así, no fuera capaz de contar hasta tres, excepto cuando hacía una interpretación de sus propias cosas; en este último caso, siempre le resultaba gratificante que yo pudiera contar hasta tres y a veces hasta cuatro. Pero de repente, esta mentijirilla se me hizo muy aburrida, y mi cambio de actitud me ha valido una bofetada>>. Durante un tiempo me sentí furiosa [...], pero ya no. Ahora creo que en realidad soy responsable en cierto modo, y responsable tanto por la simulación como por el fin abrupto de este juego>>” (Young-Bruehl, 2006: 391).

En esta carta enviada a Jaspers en el año 1961, Arendt resuelve no seguir intentando una especie de reconciliación de Heidegger con el mundo; si bien, su respeto al genio del filósofo no desapareció, en términos personales sí permaneció la huella de la traición personal, tal como puede interpretarse a partir de la entrevista concedida a Gaus (1964), instancia en la que no sólo se refiere al mundo de los intelectuales alemanes que “se hicieron ideas acerca de Hitler”, aquello que definió como la marea de la “uniformización” de intelectuales que terminaron cayendo en la trampa de sus propias ideas; sino lo que ella describe como el

verdadero problema personal, refiriéndose no a “lo que hicieron nuestros enemigos, sino lo que hicieron nuestros amigos”. Según Young-Bruehl (2006) para Arendt, Heidegger carecía de juicio político como de discernimiento con respecto a los seres humanos, pero ello no significa que nuestra autora no reconociera en el filósofo su intento por repensar la tradición filosófica occidental, en este sentido, la relación intelectual de ambos continuó hasta la muerte de Arendt.

Para la autora, retornar a Europa también significó el regreso a la lengua materna, a la filosofía y a la poesía, y en ese espíritu puede leerse el poema que escribió en 1946, sobre un verso de Nietzsche – Wohl dem, der jetzt noch Heimat hat/dichoso quien tiene todavía una patria – (Young-Bruehl, 2006).

“La tristeza es como el brillo de una luz en el corazón,  
la oscuridad es un resplandor que explora nuestra noche.  
Necesitamos sólo encender la triste y pequeña llama  
para encontrar el camino del hogar, como sombras, a lo largo  
de la larga, extensa noche.  
Los bosques, la ciudad, la calle, el árbol son luminosos.  
Dichoso quien no tiene una patria; la contempla todavía en sus  
sueños”  
(Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 261).

Hannah Arendt, publicó su libro “*Los orígenes del totalitarismo*”, en 1951; mismo año en que se le concedió la nacionalidad estadounidense. Este es un dato fundamental para comprender la elaboración de su concepto de *paria* o *acomismo*, a la luz de su experiencia durante 14 años, ya que en 1937, se le había retirado la nacionalidad alemana, aunque su estado de apátrida comienza verdaderamente en 1933 cuando debe refugiarse en París ante la persecución nazi. Para Arendt, sólo un paria tenía conciencia política (a diferencia del advenedizo que era el asimilado, el socialmente ambicioso). Esta distinción la extrae de Bernard

Lazare, defensor en el caso Dreyfus al que Arendt hace referencia en el ya mencionado libro. “Después de la guerra, Arendt distinguió entre el <<campo social>> (hogar de los advenedizos) y el <<campo político>> (hogar de los parias), y dirigió su mirada exclusivamente hacia el segundo para una renovación verdaderamente revolucionaria” (Young-Bruehl, 2006: 190).

En el sentido anterior puede inscribirse su inicial colaboración con el sionismo, y su defensa política de Israel como pueblo europeo, es decir, con un lugar en el mundo. No obstante, Arendt se distanció de la política del Estado de Israel, luego de que este gobierno sancionara una ley que excluía de su nacionalidad a los árabes que vivían en Israel, y ocurrieran al mismo tiempo los violentos incidentes de 1952, en la masacre de Kybia – en el marco del conflicto israelí en la frontera con Cisjordania –, ante lo que Arendt reaccionó enfáticamente: “He decidido que no quiero tener nada que ver con la política judía” (Arendt, citada por Kristeva, 2000: 130-131). Aun cuando, en la guerra de 1967 en el Cercano Oriente hizo un llamado para la Unidad Judía y para los Fondos de Urgencia Israelí (Kristeva, 2000).

Arendt fue rechazada por el círculo de sionistas que pregonaban no sólo la existencia del Estado de Israel, sino la recuperación de los territorios a costa de la expulsión de los palestinos, quedando cada vez más aislada en su posición de instaurar un Estado binacional de árabes y judíos. Estas aprensiones hacia Arendt, se agudizaron a propósito de la publicación de su libro *“Eichmann en Jerusalén”* (1963), por la cual mantuvo una polémica con el historiador israelí Gershom Sholem, quien la acusó de no amar a su propio pueblo y de usar un tono malicioso en contra de éste, frente a lo que Arendt, tal como lo reconoce en la entrevista con Gaus (1964), manifestó que nada podía hacer en materia de cuestionamientos personales. La autora expresó, en su intercambio epistolar con Sholem, que ella sólo amaba a sus amigos, lo que nos recuerda su posición respecto

al amor en política como su defensa de Israel sólo en términos políticos y no raciales: “[...] no “amo” a los judíos, ni “creo” en ellos. Sencillamente, pertenezco a ellos como cuestión de hecho, más allá de toda disputa y de todo razonamiento” (Carta de Arendt a Sholem, citada por Young-Bruehl, 2006: 418).

“Never in my life have I loved any nation or collective...I love only my friends” (Arendt, citada por Kohler y Saner, 1992: xxii).

Ahora bien, lo que esta controversia no opaca es la reflexión respecto de la radicalidad del bien y la banalidad del mal que ha servido para iluminar los debates acerca del <<deber administrativo>> que le cabe a las personas en el ejercicio de sus funciones y/o en el marco de la implantación de la obediencia bajo gobiernos dictatoriales. Su obra resulta ineludible a la hora de pensar la responsabilidad criminal en política.

“Su teoría sobre la banalidad del mal – que las personas que cometen los mayores horrores pueden hacerlo sin darle más importancia, como algo banal y cotidiano – es exactamente lo que yo viví en los campos” (Kertész, 2009: 120)

En tal sentido, Bernstein J. (2001), destaca el hecho de que la aportación arendtiana nos ha permitido clarificar nociones centrales en la comprensión del juicio legal, moral y político. Su noción de juicio, entendido como la capacidad de cualquier persona, independientemente de su preparación intelectual, de pensar por sí mismo incluso en condiciones inéditas y pese a las normas preestablecidas; aporta la confianza para creer que, no obstante la existencia de la maldad – y Auschwitz es aleccionador –, aún podemos esperar nuevos comienzos pese a que sólo unos pocos sean capaces de juicio. Aquellos que bajo el nazismo no sólo rechazaron ser sus cómplices, sino que arriesgaron sus propias vidas salvando a otros: esos son los únicos que se atrevieron a juzgar por sí mismos.

Kateb (2001), dirá que Arendt usa la palabra juicio en un sentido estético; es decir, que en su uso subyace una necesidad de <<purificación>> de la política de ansiedades morales, evitando reducirla a la condición de *medio*, porque eso supondría no practicarla con el espíritu adecuado que es libre y dialogante. “El espíritu adecuado de la acción política comparte algunos rasgos con la creación artística – subordinación de lo moral y de lo práctico y relegación de lo verdadero –” (Kateb, 2001: 13).

La intelección de Kateb (2001), es interesante porque nos permite una interrogación acerca de cuáles son las condiciones que permitirían ejercitar la capacidad de juicio. Quizá con ello tenga que ver aquella pregunta hecha por Arendt en relación a Eichmann, inquiriendo sobre los motivos que llevaron a ese individuo a “dejar de pensar” (Young-Bruehl, 2006). Y no es baladí la circunstancia personal en que Arendt cristaliza estas reflexiones en el informe sobre Eichmann en Jerusalén, las que terminarán significando su cura; una forma de reconciliación con su propia historia.

A propósito de un accidente automovilístico que Arendt tuvo en la década del sesenta (1962), la autora compartió con su amiga Mary McCarthy, una reflexión sobre el fugaz momento entre la vida y la muerte y sobre la sensación de tener ambas posibilidades en sus manos, hecho que su biógrafa, Young-Bruehl (2006), transmite como una tranquila aceptación y apreciación de la vida, recordando que a Arendt la inspiraba la frase del papa Juan XXIII que decía que <<cualquier día es bueno para nacer, cualquier día es bueno para morir>>. Para Arendt, éste era un hombre con una notable confianza para juzgar y confiar en sus juicios. La cura en Arendt, tiene que ver entonces con lo que acontece en aquellos espíritus que por la misma conciencia y afirmación de su propia existencia, cuestionan y aman la vida y la aceptan lo mismo que a la muerte; con tranquilidad.

Hannah Arendt murió a los 69 años de edad, producto de un ataque al corazón el 4 de diciembre de 1975, sin haber concluido la última parte de su libro *La Vida del Espíritu*. En su máquina de escribir sólo quedó el folio con la palabra *Judging* – El Juicio –.

### **1.1 Arendt: un pensamiento independiente entre literatura y política**

Hannah Arendt, desarrolló su carrera académica en Estados Unidos, destacándose como profesora de las universidades de Berkeley, Princeton, Columbia, Chicago, Wesleyan, Notre Dame y la New School for Social Research de Nueva York. Tanto en Estados Unidos como Alemania, y también en América Latina, se mantienen hasta la actualidad, institutos de estudios dedicados a su pensamiento. Entre sus obras más citadas y reconocidas se encuentran: *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1961), *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (1963), *Sobre la revolución* (1963), *Sobre la violencia* (1970), *Crisis de la República* (1973), y la edición póstuma de *La vida del espíritu* (1978).

Respecto de sus ideas, Arendt ha sido catalogada como anarquista, comunista, anticomunista, burguesa, liberal, republicana, sionista, antisionista, entre otros epítetos. Salvador Giner (2000) – Premio nacional de España en sociología y profesor de la Universidad de Barcelona –, recuerda que la mayor lección recibida como alumno de Arendt en la Universidad de Chicago, fue la independencia intelectual. De hecho, cuando se indaga en intelectuales con un legado tan ingente como el de Hannah Arendt, es improbable no hallar en el recuerdo de su paso por el mundo, clasificaciones de su pensamiento, lo que indica un interés por domiciliar sus ideas, ya sea para seguirlas o confrontarlas. Importante entonces, es plantear

que Hannah Arendt fue un espíritu libre cuya propia definición de sí como “buscadora de perlas” (*Perlenfischerei*), da cuenta de lo infructuoso que es encorsetarla teóricamente.

“Las perlas que yacían a cinco brazas debajo de la superficie histórica eran las joyas valiosas y extrañas, por el mar cambiadas, que buscó” (Young-Bruehl, 2006: 162).

Antes de argumentar el libre pensamiento arendtiano, y en un intento de evidenciar la relevancia del estudio de su obra, recurriremos a Kristeva (2000), para afirmar que nos encontramos ante un genio del siglo XX. Y, pese a que Arendt recusó el uso del término – por considerarlo una justificación suprema del *homo faber* – ya no podemos imaginar el mundo sin su obra universal. Parafraseando a Kristeva (2000), es como si <<eso>> hubiera estado siempre allí. <<Eso>> es la obra, <<eso>> es afrontar debates respecto a la maldad política en el siglo XX – por ejemplo –, sin poder eludir los análisis hechos por Arendt. Un trabajo absolutamente novedoso; porque si hay algo que distingue a Hannah Arendt, es la originalidad; la capacidad de usar las categorías del pensamiento filosófico y político de un modo propio, dando a luz reflexiones antes inexistentes.

“Llamamos “genios” a quienes nos obligan a narrarnos su historia porque ella es indisociable de sus invenciones, de las innovaciones volcadas al desarrollo del pensamiento y de los seres, de la floración de los interrogantes, de los descubrimientos y placeres que esas invenciones han generado. Sus aportes nos conciernen tan íntimamente que no podemos recibirlos sin arraigarlos en la vida de sus autores” (Kristeva, 2000: 10).

Siguiendo la argumentación de Kristeva (2000), Arendt se ha transformado en una teórica política ineludible, e independientemente de que pueda ser refutada, ha sido la primera intelectual que indagó en la destrucción de la vida humana en el marco del nazismo y el estalinismo, aunándolos bajo la denominación de totalitarismo. Y ha sido también, la primera en

hacer admitir que el <<aparecer>> es *la* condición en que cada uno/a se revela – políticamente hablando – en su singularidad irreductible. Su legado teórico es considerado inspirador para pensar la acción política. Al respecto, su biógrafa constata que poco después de que uno de los líderes de *Solidaridad* (el movimiento sindicalista polaco) Adam Michnik saliera de prisión, recibió un premio que decidió dedicar a un único proyecto: traducir las obras de Hannah Arendt a la lengua polaca para ayudar a su pueblo a orientarse para vivir en el mundo después del Pacto de Varsovia (Young-Bruehl, 2006).

Volviendo a lo que señalábamos al comienzo: el pensamiento libre de Hannah Arendt, o en sus términos, el <<pensar sin apoyaturas>>, puede ser comprendido a partir de un hecho personal cuyas claves se desprenden tanto de la revisión de su obra como de sus propias palabras. En la entrevista televisada con Gaus (1964), Arendt declara no pertenecer al círculo de la filosofía, definiéndose entonces como teórica política. Que haya estudiado filosofía no quiere decir (según su declaración), que haya permanecido en ella: <<yo quiero mirar a la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía>>. Al mismo tiempo, Arendt describe lo que ella denomina “un mal entendido”, señalando que la conmoción de los judíos en 1933 no se debió a que Hitler tomara el poder – ellos ya sabían que Hitler era su enemigo –, sino a la camarilla de intelectuales cuya deformación profesional, por decirlo de algún modo, fue “hacerse ideas”. La experiencia de Arendt, es que el mundo intelectual se “uniformó”, <<formándose ideas sobre Hitler>> y siendo víctima de éstas. Es en razón de ello que emigró de Alemania con la certeza de no querer pertenecer ni relacionarse “nunca más” con el mundo de la intelectualidad.

“La verdadera radicalidad del filosofar moral de Arendt consistía en que, pese a haber mirado fijamente y sin titubear la evidencia de este desmoronamiento, [totalitarismo] no hizo como la mayoría de los



testimonios y de la gente: no exigió una restitución moral, una moral que impusiera <<ley y orden>>, un retorno a la religión o a un nuevo fundamentalismo. No se preguntó ¿Qué es el Bien? [...] insistió en que durante una crisis una persona que de verdad piense no esperará reglas o leyes sino que dirá [...] debo ser fiel a mí misma. No debo hacer nada con lo que no pueda vivir, cuyo recuerdo no pueda soportar. <<La moral concierne al individuo en su singularidad. El criterio para lo bueno y lo malo, la respuesta a la pregunta ¿Qué debo hacer? >> depende a fin de cuentas no de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean, ni de una orden de origen divino o humano, sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo [...] Lo moral es ser fiel a lo que era y es verdad en uno mismo y para uno mismo” (Young-Bruehl, 2006: 37-38).

En virtud de los elementos antes expuestos, se explica el rechazo de Arendt al pensamiento dogmático. Su biógrafa, por ejemplo, recuerda cuánto le llamaba la atención “lo infrecuente que era la facultad de hacer buenos juicios políticos” (Young-Bruehl, 2006: 35). En relación con ello, es importante recordar que para la autora, la capacidad de pensar no tenía que ver ni con posiciones sociales ni con un alto desarrollo intelectual, sino sólo con el examen individual de las circunstancias, o como lo interpretó Birulés (2007); con una detención allí donde estamos tentados de precipitarnos. Canovan (2006), por su parte, expresará que pese a su reputación de pensadora utópica, Arendt fue una crítica implacable de las <<fantasías políticas>> con un marcado recelo hacia las ideologías.

Young-Bruehl (2006), rememora la respuesta que Arendt le dio a Gershom Sholem – en el marco de la controversia por *Eichmann en Jerusalén* (1963) – cuando éste la calificó como <<intelectual procedente de la izquierda alemana>>. Al respecto, Arendt replicó: “<<Yo no soy uno de los “intelectuales procedentes de la izquierda alemana”. Usted no puede haberlo sabido, puesto que no nos conocíamos cuando éramos jóvenes. Es un hecho del que en modo alguno me siento particularmente orgullosa, y al que me resisto a

poner de relieve [...] Si se puede decir de mí “que procedo de alguna parte”, sería de la tradición filosófica alemana>>” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 171-172).

Lo que Arendt manifiesta a través de dicha réplica, es que su involucramiento político ocurrió como consecuencia del ataque a su condición de judía – tal como lo expone en su entrevista con Gaus (1964) – y no al hecho de que haya pertenecido a la izquierda. A lo anterior, se suma la “clausura ideológica” de la intelectualidad alemana que no cuestionó el ascenso de Hitler. En esa misma entrevista, además, Arendt reconoce su sentimiento de *mundaneidad* con la lengua materna, debido a que para ella, Alemania significaba eso: la lengua materna, la filosofía y la poesía (Young- Bruehl, 2006). A esto se debe el carácter mundano de esa identificación, ya que en su experiencia de apátrida, la lengua le devolvía un lugar en el mundo, tal como se lo comentó a su maestro Jaspers, años antes cuando ambos retomaron el contacto en 1945: “I’m writing in a foreign language (and that is *the* problem of emigration)” (Arendt, citada por Kohler y Saner, 1992: 23).

Hannah Arendt, no es una pensadora de la que podamos obtener respuestas acerca del <<deber ser>> en política, en este sentido, no es una teórica normativa, tal como lo constatan algunos de sus más destacados lectores. Wellmer (2006) por ejemplo, la reconoce como una pensadora moderna en la medida en que niega la existencia de una *comunidad ética* (contrariamente a lo que postula Habermas con su principio de universalización de una ética formal del discurso), que proporcione la base para el ejercicio de la *phronesis* (prudencia), Fonseca de Carvalho (2012), en tanto, desaconseja cualquier tentativa de encuadrar sus ideas y/o de pensarla desde las categorías dicotómicas típicas; Villa R. (2001) por su parte, plantea que el pensamiento de Arendt desdibuja las fronteras entre la ética, la estética, la metafísica, la epistemología y la política. En definitiva; Arendt no es una teórica política que

otorgue soluciones, ni marque pautas que deban ser seguidas. Lo que la autora hace, es indagar en las aportaciones teóricas de múltiples autores esperando su dehiscencia, arrojando diagnósticos, luces, reflexiones, acaso preguntas. A esto responde el que Kristeva (2000) se refiera a ella como “pensadora multidisciplinar”, ya que nos hace pensar en que el valor de la vida no reside en sí misma, sino en un incesante ejercicio de interrogación tanto del sentido como de la acción política. Desde ese punto de vista, imaginamos a Arendt como una teórica de la fisura, si por ello entendemos su interés en extraer la experiencia del instante, aquello que ella recuperó de Nietzsche como el <<eterno ahora>>, como la experiencia viva y propia de la acción política.

“[...] pese a la simultaneidad de imágenes, la poesía no termina cuajando en una masa de asociaciones sin sentido, porque cada elemento particular, y todo lo que en su particularidad se resiste a la conexión, se fundamenta sobre la base de lo que se va a decir, que es lo que primero suscita cada una de las imágenes aisladas. La base es la futilidad en la que cada imagen es solo *una* entre un número infinito de imágenes: una sola imagen que, conforme se desarrolla, va transformando todas las demás” (Arendt, 2014: 78).

El análisis precedente refiere a la *Quinta Elegía* de Rilke, y es en razón de ello que, usando un término acuñado por Kristeva (2000), podemos calificar a Arendt como una autora de la escansión (concepto que Kristeva asimila a ruptura en el tiempo), que pone el acento en cada nacimiento como un milagro de ese eterno retorno nietzscheano a una historia singular. Podemos ir más allá y decir que Arendt es la autora del *it*, aquello que Clarice Lispector (2004), calificaba como el eterno ahora, el agua viva del fluir del instante, algo que sólo sabe andar en la medida en que anda. A lo que apuntamos entonces, es a una Arendt que transita entre la filosofía, la literatura y la poesía, para desde esas fuentes estéticas articular un pensamiento caleidoscópico. Baste revisar uno de sus conceptos basales de la acción política: la noción de natalidad, que ya había

trabajado en su tesis doctoral <<*El concepto de Amor en San Agustín*>> (2001), pero que se cristaliza también a partir de su experiencia estética luego de un concierto de la orquesta filarmónica en Munich en 1952, que ofrecía el Oratorio de Händel, el *Mesías*, tal como lo describe Levet (2011), referenciando una carta que Arendt le envía a su marido Blücher.

De hecho, es la misma Arendt quien recuperaba la figura de Lessing como un ejemplo del pensamiento libre y autónomo, “que apela al valor y sacrifica el principio de no contradicción, la instancia de la coherencia y, por último, la búsqueda de la verdad” (Boella, 2006: 183). Con Boella (2006), podemos afirmar que para Arendt, el pensamiento anticipaba el diálogo con los demás.

Para desarrollar su teoría política caleidoscópica, Arendt se hizo acompañar de poetas y escritoras, trabajando en torno a vidas ejemplares, eso que Kristeva (2000) relaciona con la idea de mimesis, demostrando que la narración de los hechos podía participar de una política de la memoria abierta, renovada y compartida.

“Si es cierto que todo pensamiento se inicia con el recuerdo, también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización. Las experiencias y las narraciones que surgen de los actos y de los sufrimientos humanos, de los acontecimientos y sucesos, caen en la futilidad inherente al acto y a la palabra viva si no son recordados una y otra vez” (Arendt, 1967: 232).

El intento de Arendt es interpretado por Kristeva (2000), como una rehabilitación de la *praxis* del relato, teniendo la vida humana un componente específico: la capacidad de narración como acción y la acción como narración. De este modo, la obra de arte permanece en el mundo gracias a la repetición de su historia, es decir, de su relato. La acción política significa entonces, aspirar a una obra de

arte en la medida en que hombres y mujeres se reúnen para una obra conjunta: una experiencia de libertad. Y, como relato, se hace también parte de la vida política que la hace noble. En este mismo sentido, Kateb (2001), señala que para Arendt, la dignidad humana dependía de lo estético al defender la política pura o elevada como una de las más altas aspiraciones del ser humano.

Su universo narrativo estuvo compuesto por la poesía de Rilke, Yeats, E. Dickinson, W.H. Auden, Válerý, René Char, Céline, Brecht y las narraciones de Proust, Kafka, Camus, Dostoievsky, W. Benjamín, Melville, entre otros. Admiró a las escritoras Isak Dinesen y Nathalie Sarraute, tal como puede revisarse en *Reflections on literature and culture* (2007) o en el trabajo de Bérénice Levet, “*Le musée imaginaire d’ Hannah Arendt*” (2011), que profundiza la relación de Hannah Arendt con la literatura. Para Arendt (2014), el recuerdo de las grandes gestas de la acción política; en términos de salvación y de resguardo de su destrucción, era sólo posible en tanto se nombraran.

Para finalizar, cabe recordar las palabras que Arendt declaró en su entrevista con Gaus (1964), cuando expresaba que la escritura formaba parte del proceso de comprensión: “Para mí lo esencial es comprender [...] Y si otros comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa”.

En virtud de lo antes expuesto, Kristeva (2000) reflexiona lo siguiente:

“La modestia de esta actitud de “comprendedora” vela una gran riqueza de sentidos ocultos. La *com-prendedora* escucha, acepta, acoge: espacio abierto, se deja habitar, acompaña, está *con* (*cum*, *com*), matriz del *laisser-aller*, “dejar ir” sereno (*Gelassenheit*), insiste Heidegger, que se deja fecundar. No obstante, la comprendedora también *prende*: elige, arranca, modela, transforma los elementos, se los apropia y los recrea.

Con los otros, pero armada con su propia elección, la comprendedora es la que hace nacer un sentido en el que se lee, transformado, el sentido de los otros. A nosotros nos corresponde descifrar ese proceso del pensamiento en acción, que se construye-desconstruye” (Kristeva, 2000: 42- 43).

De Arendt, como comprendedora y como inspiradora de un pensamiento político sensible y crítico de la realidad social, quizá se pueda decir lo que ella misma escribió respecto de Jaspers: “Hay algo fascinante en el hecho de que un hombre [*una mujer*] sea intangible, incorruptible, inamovible” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 288).

## Introducción general

*“Donde acaba el habla, acaba la política”.*  
Hannah Arendt. ¿Qué es la política? (1997a).

Adentrarse en un pensamiento caleidoscópico como el de Hannah Arendt, implica decidir dónde será aprehendido el hilo de la madeja desde la cual comenzar su revisión: hilo que es siempre conexión con la filosofía, la literatura y la política. En ese intento, es que iniciamos el recorrido con Sócrates, y ello se debe a que tal como se consignó en la biografía de la autora, su última palabra escrita antes de morir, correspondiente a la parte final de su obra *“La Vida del Espíritu”*; fue *Judging* (Juicio), facultad a la que se refirió transversalmente en su teoría política, aun cuando, lo hizo con particular énfasis en *“Eichmann en Jerusalén”*, quizá su libro más personal. Para Arendt (2003), el juicio como capacidad de pensar libremente por uno mismo, sin subsumir el pensamiento en ninguna norma preestablecida pero con sentido cívico en tanto integrante de una comunidad; constituía un ejercicio fundamental para la acción política. Precisamente, lo propio de Sócrates fue añadir a la unidad entre pensamiento y discurso (*logos*), una característica que antes y después de él se consideró *habitus* exclusivo de los filósofos y por tanto antipolítica: nos referimos a la soledad, en la que cada cual establece el diálogo de uno consigo mismo, momento que para Sócrates constituía la primera condición del pensamiento. Desde las reflexiones socráticas entonces, se despliegan las <<perlas>> con las que Arendt elaboró su teoría política.

A partir del diálogo del dos-en-uno socrático, se derivan dos acepciones del aparecer: ante uno mismo (Ser) y ante los demás (Aparecer). No obstante, influenciado por la condena a muerte de Sócrates, Platón postulará que la percepción de la verdad acontece sin mediación discursiva; es decir, la ilustración es interior y está centrada en la razón que no dependerá del habla, lo que en opinión de Arendt (1997), constituirá la raíz de la división entre filosofía y política.

La propuesta platónica de la razón individual en la cual surgen las ideas de los filósofos-reyes, dará paso a una transformación del concepto de libertad, debido a la convicción de que ésta sólo podía ser garantizada por la academia, en tanto lugar en que los reyes filosofaban contemplativamente al retirarse de la *polis*. La academia entonces, será el espacio institucional para el resguardo de la libertad, y la *polis*, por su parte, representará el lugar de la acción política, al que se accedía liberándose de las necesidades sociales más apremiantes de la esfera privada o doméstica.

En virtud de lo antes expuesto, la reflexión de Arendt dará cuenta de esta escisión entre la filosofía y la política operada por la academia platónica, que indica una delimitación entre los pocos que saben y no actúan (reyes) y los muchos que no saben y actúan (ciudadanos en la *polis*). En este sentido, el interés de Arendt se centrará en analizar el modo en que el espacio institucional de los reyes desdeñó la política, hecho que en su interpretación derivó en *apolitia*; es decir, en indiferencia política. Por otro lado, a la vida de la *polis* se accedía gracias a la liberación de lo social, lo que en la práctica significaba el dominio de las necesidades biológicas y la esclavitud.

De lo anterior, se desprenden conceptos nodales en la teoría política arendtiana, a saber; la noción de *vita activa* y *vita contemplativa* – referida a la escisión entre política y filosofía, teoría y praxis, acción y contemplación – como a su vez, el análisis de la transformación de la esfera pública en la modernidad que la llevará a plantear la especificidad de lo político respecto de la dimensión social, fundamentación que trabaja particularmente cuando analiza las revoluciones del siglo XVIII.

Lo ya mencionado, permite entender cómo aquello propiamente político del área relacional <<entre>> los ciudadanos, es decir, los intereses (*inter est*) objetivos y subjetivos que intermedian entre las



personas y las relaciona (Arendt, 2010), comenzará a identificarse con la propiedad privada, idea basal para abordar y comprender la transformación de la esfera pública que será subsumida por la esfera social. Vemos cómo entonces, la antigua concepción de la política como práctica deliberativa y de acción en libertad, será reemplazada por una racionalidad que la concibe como medio para administrar la vida biológica, es decir, lo político es útil en tanto pueda resolver asuntos propiamente sociales; situación que en la época moderna terminará por cristalizar una noción instrumental de la política.

Por su parte, *logos* que era la unidad de palabra (hablar) y razón (pensar) y que apuntaba a la relación con los otros, por lo tanto, esencialmente política, se transforma en *ratio* (tener razón) que refiere al razonamiento individual. Desde este punto de vista, tener razón y ser social o racionalidad y sociabilidad se volvieron antagónicas, impregnando toda la tradición del pensamiento político desde la modernidad.

La constatación de Arendt es la *pérdida del ámbito público en la era moderna*, postulando tácitamente, en nuestra interpretación; una revitalización política que mantenga como centro a la <<acción>> y no a la administración de las cosas; afirmación que conlleva una crítica a las formas de gobierno y al sistema de partidos políticos. Para la autora, la decadencia de las naciones ocurre cuando se socava su legalidad, ya sea por abuso de poder del gobierno vigente o por la pérdida de su legitimidad, lo que redundaba tanto en el menoscabo de la condición de ciudadanía de sus integrantes como en su capacidad para la acción política, apuntando con ello a la crisis institucional de la política moderna, en tanto los aparatos gubernamentales dejan de promover la deliberación reemplazándola por funciones de administración.

Esta misma instrumentalización de la política en términos del establecimiento de medios (la política deja de ser considerada un fin en sí misma), llevará a la autora a revisar la teoría kantiana, levantando así la distinción entre el pensar y el conocer que fundamentará sus argumentaciones políticas en torno al juicio: la más política de las facultades, porque permite a los hombres y mujeres que actúan adquirir su propia idea de las cosas, manteniendo con ello cierta confianza en los asuntos humanos al sustentarse en la noción de pluralidad e imparcialidad.

Lo anteriormente descrito, permite estructurar algunas dimensiones que consideramos fundamentales en la construcción del concepto de acción política arendtiano, a saber; a) *el sentido de la política* que no es otro que la libertad, pese a la disonancia existente entre la definición moderna que la identifica con la <<verdad>> respecto del sentido antiguo en que se reflexionaba acerca de su significado. Veremos cómo la libertad refiere en Arendt a un concepto revolucionario que inaugura un nuevo orden político y que ocurre de modo excepcional. De ahí que Kristeva (2000), califique a la Revolución como una escansión que quiebra el proceso de reificación de la condición moderna (del hombre fabricante, el *homo faber* arendtiano). Arendt plantea que las revoluciones son un <<milagro>>, en el sentido de que no se <<fabrican>>, sino que acontecen en el ejercicio de la libertad con que hombres y mujeres “actúan” cuando se reúnen espontáneamente en la esfera pública una vez dominadas sus necesidades más apremiantes. No obstante, de la liberación de necesidades no se sigue automáticamente la libertad: actuar políticamente requiere del interés de hombres y mujeres para encontrarse en el espacio público, reuniéndose en palabra y acción.

Nuestra capacidad de organización política, nos conduce a la segunda dimensión arendtiana, que es b) *la igualdad*, concepto que implica una actuación política guiada por el principio de justicia a

través del cual decidimos concedernos y asignarnos derechos. Arendt concluye que en la modernidad, la igualdad no actúa como principio universalmente válido, debido a que la noción de gobierno introduce las pugnas de poder, hecho que se diferencia de la antigüedad clásica donde la igualdad era la esencia de la libertad (suponía la liberación de las necesidades y de las condiciones de desigualdad, como requisito para tener libertad de participación en la *polis*); ello en un contexto de *isonomía*, es decir, en ausencia de poder (gobierno) o de la distinción entre gobernantes y gobernados.

En este punto, Arendt rememora la *philia* (amistad) aristotélica que fundaba la comunidad política en base a la existencia de un <<mundo común>>. En sentido contrario, la igualdad como concepto moderno se concibe como universal, pero la idea del bien común ya no coincidirá con la de comunidad aristotélica; sino que en razón de las reflexiones de Hobbes, el bien común se referirá a la suma de intereses privados, lo que viene a transformar el pensamiento político en la modernidad. Arendt, vuelve así sobre los aprendizajes de las revoluciones estadounidense y francesa para manifestar por un lado, que la época moderna disocia igualdad de libertad, ignorando con ello sus propias condiciones de desigualdad moderna: ignora la ingente masa de personas sin derechos y sin posibilidad de ejercerlos, y por otro, señala que antiguamente la igualdad no era dada por nacimiento: se era igual gracias a la participación en los asuntos comunes.

Igualdad en la diferencia que nos lleva a la noción de c) *pluralidad* que para Arendt es la condición humana que da cuenta del hecho irrefutable de ser humanos y de aparecer ante los demás. Arendt propone una correspondencia entre ser y apariencia, en tanto no hay sujeto que no sea paralelamente objeto: somos receptores y espectadores que otorgamos, gracias a la *intersubjetividad* (aquello que es comúnmente percibido), el carácter de realidad al mundo compartido. Dado que nadie existe en singular, Arendt, al integrar

el concepto de pluralidad, vivifica la noción política de la esfera pública a través de la esperanza en la acción, recuperada por la facultad de hacer promesas; es decir, de comprometerse con otros para generar nuevos inicios políticos: sólo el compromiso con los demás puede dar confianza en la permanencia y continuidad de la esfera pública. En este sentido, la pluralidad viene a poner en su centro la diversidad de puntos de vista, criticando de paso cualquier noción universal o principio ideal de unificación en virtud de alguna igualdad humana básica o esencial.

El mundo común compartido que Arendt postula, es aquel en que los seres plurales se vinculan entre sí, debido a que comparten intereses tangibles (objetivos) como intangibles (hechos y palabras), lo que refiere a *d) el poder en la trama de las relaciones humanas*, por medio del cual pueden producirse los *initium* de la acción, cuya potencia de realización descansa en el poder; comprendido por la autora como la capacidad de alcanzar objetivos comunes sólo en la medida en que se actúe conjuntamente. La concepción arendtiana del poder se distingue de la fuerza que reside en lo individual, ya que exige como condición el encuentro colectivo, conservándose por medio de vínculos, promesas, reunión y acuerdos o pactos; es en razón de esta capacidad de acción que el poder alcanza su legitimidad. En este sentido, Arendt desmitifica la idea de <<poder estatal>>, manifestando que dicha noción refiere en realidad a una violencia monopolizada por el Estado. Para ello, argumenta desde la experiencia de las revoluciones del siglo XVIII, señalando que si algo se aprendió de éstas, era que el poder residía en el pueblo y que difícilmente puede ser controlado por las leyes. En definitiva: el poder político legítimo desde la concepción arendtiana, es aquel poder popular sostenido por las promesas mutuas y por la deliberación en común.

Volver a la acción política, implica recuperar las palabras que nombren los conflictos. ¿Será ese el interés que mueve a Arendt a

la literatura?, ¿buscaba recobrar la palabra para dar testimonio de la acción? Como ya hemos revisado, el interés declarado de la autora, fue que la teoría política iluminara los hechos de la historia, que los pensara novedosamente como no se habían pensado antes. La inquietud intelectual de Arendt fue comprender los fenómenos políticos como narraciones que conforman la historia de los pueblos, por ello, en el estudio de su legado, Kristeva (2000), afirma que es por medio del relato que se realiza el pensamiento político. En razón de ello, las reflexiones de Hannah Arendt, entregan herramientas conceptuales con las cuales la teoría política puede elaborar categorías comprensivas de los hechos políticos (pasados y actuales). Dichas herramientas, son formuladas por la autora a través de una fenomenología que explora la acción política revolucionaria como novedad y ruptura histórica.

Mediante la noción de natalidad como fundación de nuevos inicios, espontáneos y sin precedentes; de discurso como materialización y preservación de la memoria; y de poder como potencia de aparición de la acción y el discurso; Arendt formulará un concepto de acción política que reflexiona sobre la permanencia de nuestro mundo constantemente amenazado por el desarrollo de técnicas de aniquilación y/o de ideologías totalitarias. Desde ese punto de vista, Hannah Arendt sostendrá que la acción política representa la capacidad humana para la libertad, y ésta es la razón de su carácter <<memorable>>: contiene en ella toda la potencia del actuar juntos y dar continuidad a nuestra existencia.

### 1.3 Dimensiones políticas fundamentales del concepto de *Acción Política*: Antecedentes generales

*“La política se propone el cambio o el mantenimiento o la fundación del mundo”*

Hannah Arendt. ¿Qué es la política? (1997a).

Abordar la significancia de la *acción política* en la obra de Hannah Arendt, implica visitar algunas nociones centrales que estructuran toda su teoría política. Conceptos fundamentales, entonces, son los articulados por la filosofía aristotélica, referidos a dos dimensiones de la vida humana, por un lado, el *bios politikos*, el cual se desarrolla en dos esferas; *praxis* (acción) y *lexis* (discurso), y por el otro, el *bios teōrētikos*, representado por la vida contemplativa.

Ahora bien, esta doble dimensión de la vida humana en la antigüedad clásica puede leerse mediante el planteamiento de otros dos filósofos presentes en la teoría arendtiana, a saber; Sócrates y Platón, que ayudan a comprender no sólo el ámbito político de los asuntos humanos al abordar la acción y el discurso, sino a su vez, la escisión entre filosofía y política.

Hannah Arendt, estructura su argumentación de la acción en torno a las distinciones aristotélicas del *bios politikos* y el *bios teōrētikos*, las que se identifican con la *vita activa* y la *vita contemplativa*, respectivamente. En este marco explicativo, la autora explicita la categorización de Aristóteles respecto de tres modos de vida (*bioi*), que podían elegirse con plena libertad y que se diferenciaban de aquellos que no disponían libremente de movimiento y/o se encontraban sujetos a la necesidad de mantenerse con vida, o a la utilidad, como era el caso de los esclavos, artesanos y mercaderes. Por el contrario, lo que caracterizaba la vida libre era su inclinación por la belleza (no necesariamente útil), que se hallaba en la vida del disfrute de los placeres corporales, la vida de la *polis* y la vida del filósofo.

El sentido de la *vita activa*, se inscribe en la tradición de pensamiento occidental, iniciando su recorrido desde la coyuntura histórica marcada por el juicio a Sócrates, la decadencia del sistema político y el conflicto entre la filosofía y la *polis* (que, como veremos a continuación, hace que Platón postule el gobierno de los filósofos, lo que será determinante para la separación entre filosofía y política).

En coherencia con la recuperación de la tradición realizada por Arendt (1958), lo que distingue al *bios politikos* aristotélico de cualquier uso posterior (en San Agustín se encontrará la *vita negotiosa* o *actuosa*), es que éste, se refería exclusivamente al campo de los asuntos humanos, subrayándose la acción como necesaria para mantenerlo y conservarlo.

De lo antes expuesto, se desprende la existencia de únicamente dos actividades políticas humanas, estas son; *lexis* (discurso) y *praxis* (acción), siendo el *bios politikos*, la categoría desde la cual surge la esfera de los asuntos humanos y en la que se fundamenta la *Vita Activa*. Dentro de esta última, se contemplan tres actividades; la labor, cuya condición humana es la vida misma, ya que hace referencia al natural desarrollo biológico enmarcado en los procesos de crecimiento, metabolismo y decadencia; la segunda, corresponde al trabajo en tanto actividad artificial del ser humano cuya condición humana es la mundanidad; y la tercera, es la acción, propiamente tal. Siguiendo la clasificación arendtiana, se identificará a la labor con la figura del *animal laborans*, al trabajo con la de *homo faber*, y a la acción con la de *hombre de acción*.

Con el fin de entender el alcance actual de los conceptos filosóficos y políticos trabajados por Arendt, que se plasman – casi con mirada de espectadora de su propia teoría política en su última obra, “*La Vida del Espíritu*” (1984) – se situará el inicio de la revisión de aquéllos con Sócrates, puesto que es a partir de su filosofía

recogida por Platón y Aristóteles, donde se hallan los cimientos de la teoría política occidental.

Siguiendo a la autora, se entenderá la separación entre filosofía y política a partir de la condena de Sócrates quien fue acusado entre otras cosas; de pervertir a los jóvenes enseñándoles que no hay dioses (acusación de ateísmo) o bien, desconociendo a los existentes para implantar otros nuevos. En su propia defensa, el filósofo señalará las contradicciones de la acusación defendiendo su inocencia – que lo llevará a rechazar la cárcel o el destierro por considerarles un mal humano, aunque también lo hizo por respeto a las Leyes de la ciudad – aceptando su condena a muerte, ya que como el mismo expresó: se desconoce si ésta es el mayor de los males o el mayor de los bienes, un camino al *Hades* (deidad de la muerte o el inframundo) (Platón, 1980). Es en virtud de estos hechos, que con Platón se instaura la duda acerca de la validez de la persuasión y denuncia la *doxa* (opinión) (Arendt, 1997).

Sócrates, quien inaugura el método de la *mayéutica* o diálogo entre dos que es el arte de la *dialéctica*, orientado a extraer de cada cual no lo que se definiría como ‘la mejor opinión’ (o la verdad única), sino lo que hay de verdad en cada hombre, sitúa la persuasión como el modo de *aparecer* ante los otros. La mayéutica socrática se transforma en el arte de persuadir en la *polis* griega, contexto en el que la envidia y la competencia por ser el mejor representaba el espíritu agonal – *aei aisteuein* – (Arendt, 1997).

“Porque la cualidad principal de mi oficio es la posibilidad de verificar sea como sea si el pensamiento del joven alumbra una mentira, un malparto, o bien algo auténtico o fructífero. También aquí me ocurre precisamente como a las parteras: yo no alumbro sabiduría, y esto que muchos me reprochan que interrogo a los demás sin dar yo mismo respuesta acerca de nada porque yo no poseo sabiduría, en este punto me reprochan merecidamente. Y la causa es ésta: el dios me fuerza a ser comadrón, pero me ha impedido siempre que yo mismo alumbre algo. Yo



no soy sabio en absoluto ni poseo un don así que haya salido naciendo de mi alma [...] Y una cosa hay clara: que de mí nunca han aprendido nada, sino que ellos por sí mismos han retenido y poseído muchas y bellas cosas” (Sócrates, citado por Platón, 1990: 87).

Por ello es que Sócrates plantea la amistad como modo de relación para la ciudad ateniense, idea que como se verá más adelante, recogerá Aristóteles a través del concepto de *philia*. La opinión, implicaba para los ciudadanos la aparición pública en la cual podía aspirarse al esplendor y la fama, pero la expresión de esta *doxa* no buscaba una verdad última, sino las opiniones.

*Pheito* era la diosa de la persuasión y *peíthein* el arte de persuadir, considerado éste una forma política específica del discurso. Amparados en esta deidad es que los atenienses desarrollaban un discurso sin violencia, una retórica como *peíthein* que los diferenciaba de los bárbaros, al ser el más elevado y verdadero arte político (Arendt, 1997).

Para Sócrates, señala Arendt (1997), el hombre no era un “animal racional” – aludiendo con ello a las distinciones entre pensamiento y razón –, sino un ser pensante cuyo pensamiento se manifestaba en forma de discurso, y es desde esta concepción desde la cual se desprenderá el *logos*, es decir la unidad entre discurso y pensamiento.

“Lo que Sócrates añadió a esta identidad fue el diálogo de uno mismo consigo mismo como primera condición del pensamiento. La importancia política del descubrimiento socrático está en la afirmación de que la soledad – que antes y después de Sócrates se consideró requisito y *habitus* profesional exclusivo del filósofo y que la *polis* consideraba antipolítica – era, por el contrario, condición necesaria para el buen funcionamiento de la *polis*, una garantía mejor incluso que las reglas de conducta puestas en vigor por la ley y el miedo al castigo” (Arendt, 1997: 39).

No obstante, con Platón, el *logos* se transformará al separarlo del habla y convertirlo en un ente en sí (autónomo) que arrastra al entendimiento. “Y así *logos* significa diálogo, o conversación, o definición, o proposición [...] *logos* se convierte en ente separado [...] que existe por sí mismo [...] El *logos* como un ente que es, arrastra por sí al entendimiento pensante. El *logos* <<sirve>> para pensar; el método de pensar pasa precisamente por el *logos*. Dialéctico es el que sabe el arte de discurrir o dialogar. El pensamiento es diálogo que no pasa por la boca” (Tovar, en Platón, 1970: XXVI-XXVII).

*Logos* puede ser la expresión verbal del pensamiento, pero a diferencia de Sócrates en que el entendimiento acontece mediante opiniones, Platón (1990), lo centrará en el filósofo mismo y su capacidad de razón (la ilustración es interior, no dependiendo de la facultad de habla), cuestión que para Arendt (1997), será la verdadera raíz de las divisiones cuerpo/alma y filosofía/política. El diálogo de dos que Sócrates había convertido en diálogo de dos-en-uno, *eme emautô*, implicaba que uno no sólo aparecía ante los demás sino también ante uno mismo. Esa es la división que impactará a la política, y que Arendt rememora en tanto tradición del pensamiento en el que se consideró a la *polis* como el ámbito público-político en que “los seres humanos gozan de plena humanidad, porque no sólo *son* [...] sino que también *aparecen*” (Arendt, 1997: 35).

Cuando Sócrates expresaba: “sé como te gustaría aparecer ante los demás” (Sócrates, citado por Arendt, 1997: 35), estaba señalando una doble dimensión del aparecer en el ámbito público; ante uno mismo (ser) y ante los demás (aparecer). Aquí, habría que considerar que el filósofo remitía a la *doxa* como designación de algo que se le “aparece a uno”, el *doke moi*. De este modo, *doxa* refiere no al *eikos* aristotélico que implicaba lo probable, los “muchos *verisimilia*, diferenciados por un lado del *unum verum*, la

verdad una, y por otro, de las falsedades ilimitadas o *falsa infinita*” (Arendt, 1997: 22) sino aquello que abarcaba al mundo tal y como éste se mostraba. De lo que se trataba, era de considerar que así como el carácter común del mundo – *koinon* –, es percibido por todos los que lo habitan, al mismo tiempo, dicha percepción es diversa en virtud de las diferentes posiciones en ese mundo ‘objetivo’; lo que remite a la idea de igual condición humana y pluralidad (Arendt, 1997).

Por el contrario, en el pensamiento platónico, la persuasión – *peithein* – era el sustituto de una convicción que sólo se obtenía por directa percepción de la verdad, la que a su vez, únicamente podía ser guiada por el *dialékein* o asunto entre <dos>, el *autós autó*, el <uno> hablando con <otro>. La clave filosófica es que para Platón, la percepción de la verdad ocurría sin palabras, no discursivamente y podía promoverse mediante el *dialékein* (Arendt, 2007).

“Pues si el discurso decíamos que era verdadero y falso, y el pensamiento se nos mostraba como un diálogo del alma consigo misma, y la opinión como terminación del pensamiento, y lo que decimos *parece*, una mezcla de sensación y opinión, por fuerza que el estar éstos emparentados con el discurso alguno de ellos en algunas ocasiones serán falsos [...] al aparecer el razonamiento que, enfrentándose con todos, sostiene no existe ni imagen, ni figura, ni apariencia, ya que la mentira no es absolutamente nada, nunca y en ninguna parte” (Platón, 1970: 93-94).

Para Platón, el sofista era un prestidigitador que se desenvuelve en el arte aparential y de creación de imágenes, en definitiva, un imitador (Tovar, en Platón, 1970), al cual había que enfrentar mediante las “órdenes” de la razón. De este modo, el filósofo opone verdad y opinión – en desmedro del planteamiento socrático (político) de aparición en la *polis* –, considerando que el principal problema de la apariencia, es el no ser, es decir, lo falso (la falsa *doxa*) proponiendo para ello no sólo ir a la caza del sofista, sino además, probar el razonamiento mediante contrastación (Platón,

1970). Para Platón, el hecho de que aquello que *no es* sea juzgado como *es*, constituye una mentira, “[...] llamemos a la imitación que se funda en la opinión, imitación aparente, y a lo que es verdadero conocimiento llamémosla algo así como imitación que sabe” (Platón, 1970: 100).

A partir del juicio de Sócrates, Platón, entenderá la persuasión ya no relacionada con la libertad, sino como una compulsión de imágenes falsas e imitadoras de la realidad; dejando de ser válido para él, la noción de discurso (como opinión) que acompañaba la vida política de la ciudad, oponiendo contra ella, la noción de verdad (Arendt, 1997).

En resumen, cuando Platón postula el gobierno de los filósofos ante la decadencia del sistema político, está valorando la contemplación (como retiro del mundo de la *polis*), porque en ese espacio aparecen las esencias eternas (lo bello y lo bueno).

“¿Quiénes habrán de ser, pues, los llamados a vigilar la ciudad, sino aquellos que además de los mejores conocimientos sobre el gobierno, atesoran en sí mismos unos honores y una vida mejor que la del político?” (Platón, s/a: 279).

Lo antes expuesto, enmarca la escisión entre filosofía y política a raíz del cuestionamiento del habla – *logon echôn* –, que en la *polis* había sido considerada la más elevada facultad, ya que convertía al hombre en un ser político – *dzôon politikon* – (Arendt, 1997). Este *dzôon politikon*, es el principio de Aristóteles para entender la relación que vincula a los hombres en una comunidad.

“[...] el hombre es por definición un animal político; por eso aun cuando no necesiten la mutua ayuda de los hombres, no menos buscan la convivencia [...] también los congrega la utilidad común, en cuanto a cada uno le corresponde una parte del bienestar [...] ese es principalmente su fin, tanto para todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen

simplemente para vivir y constituyen la comunidad política” (Aristóteles, 1997: 118).

La razón de que el hombre sea un animal político está basada en un argumento que descansa sobre la naturaleza, la que según el filósofo no hace nada en vano, es más, para él, nada contrario a la naturaleza es hermoso. Ella, distingue al hombre entre todos los animales por la posesión exclusiva de la palabra así como por la capacidad moral de justicia y diferenciación de lo bueno y lo malo (Aristóteles, 1997). Desde esta constatación aristotélica es que puede fundarse la familia, la ciudad y sobre todo, la participación comunitaria.

La propuesta de Aristóteles, para abordar el *logos*<sup>2</sup>, y el uso de la palabra, permite recuperar el elemento socrático antes cuestionado por Platón. Es la capacidad de discurso la que posibilita a los hombres libres que participan de la razón y el entendimiento, constituir una comunidad; condición que los distinguiría de los esclavos al estar éstos sometidos y al servicio de los primeros por <<naturaleza>>.

Desde ese punto de vista, el discurso y la libertad en el *logos*, vienen a constituir los elementos por antonomasia para la participación política, formando parte de la definición de ciudadano, en tanto el rasgo que lo identifica es la participación en la justicia y el gobierno; y no el hecho de habitar un determinado lugar o poseer derechos jurídicos para juzgar o ser juzgado. Cuando Aristóteles se pregunta ¿quién es el ciudadano? Su respuesta remite a su concepción del poder, que no recae en un sujeto individual, sino que es detentado por el tribunal, consejo y pueblo. Son estas condiciones – uso de la palabra y participación en el poder – las que sustentan una vida libre, o parafraseando al filósofo; son esos

---

<sup>2</sup> En “*La condición humana*”, Arendt especifica que la traducción inglesa de “*Ética a Nicómaco*”, falsea el significado de *logos* al asimilarlo a <<razón>> o <<argumento>>.

componentes los que capacitarán a tales personas para tener una vida autosuficiente (Aristóteles, 1997).

El hombre libre por su capacidad de discurso y de participación en una comunidad, tendrá como misión la seguridad de ésta, en tanto régimen político: su virtud entonces, se dirige a ese ámbito público. Aquí pueden apuntarse dos cuestiones relevantes; la primera, relacionada con la concepción de comunidad aristotélica que implica una refutación a Sócrates (para el que la igualdad fundaba la ciudad), lo que incorpora un nuevo fundamento de pluralidad, puesto que para Aristóteles, la ciudad no es por naturaleza tan unitaria (como sostenía Sócrates), afirmando en el Libro VIII de su “*Política*”, que una ciudad cobra existencia mientras más autosuficiente es su comunidad numérica, y entre lo más unitario y lo menos, habrá que elegir lo menos. Y la segunda cuestión, es que a diferencia de Platón, no es la justicia sino la amistad lo que funda la polis.

Respecto de la *virtú* propuesta por Aristóteles, cabe considerar que es imposible que la ciudad se componga totalmente de hombres buenos, no obstante, el mínimo requerido para el ámbito público es que cada cual desempeñe bien su tarea y eso depende de su virtud; pero a su vez, como es imposible que todos los ciudadanos sean iguales no sería una sola la virtud del ciudadano y del hombre bueno. Para el filósofo, la virtud del buen ciudadano debe estar en todos, ya que de esa forma se hace mejor la ciudad, mientras que la del hombre bueno es imposible. Es decir; la ciudad para ser buena y estar protegida requiere de hombres virtuosos no necesariamente bondadosos, lo que alude a la distinción entre moral y virtud cívica.

Aristóteles establece diferencias entre el mando relacionado con los trabajos manuales y el mando entre los hombres libres. Señalando para el primer caso, que ni el hombre bueno, ni el político, ni el buen ciudadano deben aprender esos oficios a no ser que sea para

uso propio (privado) pues de lo contrario, se pierde la distinción entre el “señor” y el “siervo”. Y la otra forma de mando, la de los hombres libres e iguales (de la misma clase) “ese decimos que es el mando político que el que manda debe aprender dejándose mandar [...] Por eso se dice, y esto con razón, que no se puede mandar bien sin haber sido mandado. La virtud de estos es distinta, pero el buen ciudadano debe saber y estar en condiciones tanto de dejarse mandar y mandar. Esa es precisamente la virtud del ciudadano: conocer el mando de los hombres libres en uno y otro sentido” (Aristóteles, 1997: 115), virtud que se orientará según el régimen político. Siendo la prudencia (*phronesis práctica*), la única virtud propia del que manda porque la del gobernado corresponde a <<la opinión verdadera>>.

“La areté [virtud] era una facultad práctica, que debía realizarse continuamente en la polis, abarcaba razón y habilidad, distinción, valentía, generosidad, dominio de sí, y también fama, prestigio y bienestar. Unía la acción a la palabra” (Benítez, 2004:61).

En resumen, dado que para Aristóteles la comunidad es desigual, será la amistad – *philia* – la que reporte seguridad a ésta. “Por eso surgieron en las ciudades relaciones familiares, fratrías, fiestas y diversiones para vivir en común. Y tal cosa es fruto de la amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad” (Aristóteles, 1997: 124). La *philia*, como amistad, solidaridad o fraternidad, viabiliza la consecución del fin aristotélico de la ciudad que es el vivir bien y de modo autosuficiente, alcanzando una vida feliz y bella (Aristóteles, 1997). Será mediante el diálogo que los amigos se comprendan, orientándose no a cuestiones personales, sino a la manera en que específicamente se articula y muestra el mundo común a otros: éste es el tipo de comprensión que Aristóteles define como política por excelencia.

La comunidad política se enfocará no sólo a compartir una vida en común sino un bien común, ya que a la exigencia aristotélica de hombres libres y que aporten renta (noción de propiedad) se añade el reconocimiento de la *philia*, en tanto necesidad política de justicia y virtud para hacer habitable una ciudad (Aristóteles, 1997).

En su libro “*La política*” (1997), Aristóteles se refiere a las preferencias entre la vida política y práctica o contemplativa (la única filosófica, según sus palabras), expresando que en ambos casos la ambición de virtud es mayor. Y, respecto de la verdad (que ostentan los gobernados), señala su orientación hacia un mejor fin tanto para los individuos particulares como para el Estado en general. En este sentido, el filósofo aconseja seguir y obedecer a cualquier persona que sobresalga por su virtud, pero no sólo debe contar con ésta, sino además, con la capacidad de ser práctico, realizando acciones.

“[...] si se tiene razón en este punto y hay que considerar la felicidad como prosperidad, tanto para la ciudad en común como para el individuo en particular, la mejor forma de vida sería la práctica; pero la vida práctica no está necesariamente orientada a otros, como piensan algunos, ni, de los pensamientos, son exclusivamente prácticos aquellos que, en orden a los resultados, surgen de la acción, sino mucho más las reflexiones y meditaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas; ya que la prosperidad es un fin, y, en consecuencia, también una actividad” (Aristóteles, 1997: 253).

Refiriéndose a la “libertad de hablar”, Arendt apunta hacia su condición de posibilidad: la necesidad de relacionarse los unos con los otros, aun cuando, reconoce que ésta plantea dificultades por sus distintos significados a lo largo de la historia. Pero, más allá de considerarse como sinónimo de “decir lo que se quiera” o del derecho inherente a expresarse, lo que debe entenderse es que “nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo



que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente” (Arendt, 1997a: 79). Aquí se retoma la noción de *koinon*, pues es a través de este *carácter común* de las cosas, compartidas y definidas a partir de posiciones diversas (pluralidad), desde donde se extrae el criterio de realidad del mundo.

Sumado a lo anterior, cabe explicitar que ni la libertad de hablar ni de movimiento, constituyen el *fin* de la política (ello requeriría de medios y en Arendt como veremos no está presente esa concepción). De hecho, estas libertades junto con la capacidad de iniciar algo nuevo – políticamente hablando – serán, en definitiva; no el fin de la política sino su “contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido, política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (Arendt, 1997a: 79).

En el marco de lo antes expuesto, Arendt retoma la teoría política de Platón, para resaltar el hecho de que su academia, pese a ser fundada como ámbito autónomo – centrada en la razón individual con leyes que surgieran de las Ideas sólo contempladas por los reyes filósofos – y, en oposición al espacio político de la polis, siguió no obstante, siendo “política” en el sentido en que conservó el *diálogo* <<entre ellos>> (los pocos). A partir de esta concepción, nace junto a la esfera propiamente política, otra nueva, también identificada con la libertad.

“Pero esta libertad, aunque formada a imagen y semejanza de otra cuya experiencia había sido originariamente política [...] trajo al mundo un nuevo concepto de libertad. A diferencia de una libertad puramente filosófica y sólo válida para el individuo – tan alejada de lo político que únicamente el cuerpo del filósofo habitaba aún la polis – esta libertad de los pocos es de naturaleza completamente política. El espacio de la academia debía ser un sustituto plenamente válido de la plaza del

mercado, la ágora, el espacio libre central de la polis. Los pocos, si querían seguir siéndolo, debían exigir para su actividad, su hablar entre ellos, desligarse de las actividades de la polis y de la ágora, de la misma manera que los ciudadanos de Atenas estaban desligados de todas las actividades dirigidas al mero ganarse el pan. Debían quedar liberados de la política en el sentido griego exactamente como los ciudadanos debían quedar liberados de las necesidades de la vida para dedicarse a la política” (Arendt, 1997a: 81).

El siguiente, es un cuadro resumen de las ideas antes presentadas, las que resultan fundamentales en la teoría de la acción propuesta por Arendt, particularmente en sus obras “*La Condición Humana*” y en “*Sobre la Revolución*”, donde distinguirá los ámbitos políticos de los sociales. Esto, puede explicar el hecho de que la autora construyera dicha teoría, diferenciando claramente las dimensiones políticas de las sociales en un intento de resignificar la política desde las nociones clásicas que le dieron existencia.

<b>Espacio Político</b>	<b>Espacio Académico</b>
Liberación de las necesidades de la vida	Liberación de la política
Liberación de la esfera privada	Liberación de la esfera pública

Parafraseando a Arendt (1997a), se entiende que lo que se heredó de este contexto histórico e impactó a la política moderna, fue la idea de que era la academia la que garantizaba el espacio institucional de la libertad y ésta, desde su origen, fue concebida como distinta de la libertad de la polis<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Como se comprenderá más adelante, esta idea es clave para la contemporánea y conflictiva relación entre la política institucional y la subjetividad política, de la polis o proceso de politización ciudadana, en tanto, política por *fuera* del marco institucional. La expresión por <<fuera>> ha sido tomada de Ulrich Beck (1998). En este sentido, interpretamos que estas escisiones continúan al mantenerse espacios institucionales (partidos políticos, por ejemplo) distanciados del ágora, si entendemos por ésta, la discusión pública y espontánea que se genera en las asambleas y en los espacios barriales; en definitiva: en los movimientos de politización actuales.

En las compilaciones de su pensamiento político, disponibles en el texto *Qué es la política* (1997a) Arendt; reflexionando acerca del sentido de ésta, describe la propuesta de Platón en torno a la figura del filósofo-rey que consistía en la liberación de unos pocos para tener la libertad de filosofar, propuesta que no habría sido recogida por ningún filósofo posterior a él y que no tuvo efecto político alguno. Lo que se heredó para los filósofos que vinieron después de Platón, fue únicamente el hecho de que la academia garantizaba a los pocos un espacio institucional de libertad.

“Lo que se impuso y ha determinado hasta hoy nuestra idea de la libertad académica no fue la esperanza de Platón de decidir sobre la polis y la política desde la academia y la filosofía, sino el alejamiento de la polis, la *apolitia*, la indiferencia respecto a la política” (Arendt, 1997a: 82-83).

No obstante, continúa Arendt (1997a) en su descripción; la diferenciación entre los muchos y los pocos, que puede resumirse como la distinción entre los que saben y no actúan y los que actúan y no saben, no tuvo ningún efecto político. Por el contrario, lo que se hizo sentir hasta “nuestros días”, dice Arendt, es la convicción de que lo político debe justificarse por fines superiores y externos, situación que impactará más allá del ámbito filosófico y alcanzará al pensamiento cristiano con su rechazo a la participación en los asuntos públicos “[...] a nosotros, cristianos, nada nos es más extraño que los asuntos públicos” (Tertuliano, citado por Arendt, 1997a: 85). Esto, puede entenderse como parte de la influencia de la tradición romana que no admitía deidades rivales o bien, desde la visión proto-cristiana de esperanzas escatológicas más allá del mundo terrenal, donde la santidad se alcanzaba gracias a la ejecución de actos privados (Arendt, 1997a).

“Para los cristianos no se trata de establecer un espacio de los pocos junto al espacio de los muchos, tampoco de fundar un contra espacio para todos frente al espacio oficial, sino del hecho de que un espacio público en

general, sea para pocos o para muchos, es, por su carácter público, intolerable” (Arendt, 1997a:85).

Sin embargo, las verdaderas tendencias antipolíticas del mensaje cristiano y la experiencia de lo que es esencial para el estar juntos, se fundamenta en la propuesta de una relación interpersonal (privada).

“Que se haya identificado, y quizá confundido, este ámbito del <<entre>> con la esfera privada porque se contrapone al ámbito público-político se debe a las circunstancias históricas. La esfera privada fue a lo largo de toda la antigüedad greco-romana la única alternativa al espacio público y para la interpretación de ambos espacios fue decisiva la contraposición entre, por una parte, qué quería uno mostrar al mundo y cómo quería aparecer ante él, y, por otra, qué debía únicamente existir en el aislamiento permaneciendo oculto. Lo determinante desde un punto de vista político fue que el cristianismo buscó el aislamiento, en el cual exigió incluir también lo que siempre había sido público” (Arendt, 1997a:86).

Lo anterior, permite entender cómo aquello propiamente político del área relacional <<entre>> los ciudadanos, que refiere a los *intereses* objetivos y subjetivos que intermedian entre las personas y las relaciona (Arendt, 2010), comenzará a identificarse con la esfera privada; idea basal para abordar y comprender la transformación de la esfera pública que será subsumida por la esfera social. Aquí, el rol de San Agustín será fundamental para la tradición del pensamiento occidental, ya que mediante estas transformaciones, la política seguirá siendo cristalizada como un medio para alcanzar fines superiores, limitándose, a su vez, la libertad hacia algunos ámbitos de la vida, en un contexto en que sólo serán unos pocos los que lleven la “carga” de los asuntos de orden político (Arendt, 1997a).

“[...] lo decisivo es que con el fin de la Antigüedad y el surgimiento de un espacio público eclesiástico la política secular siguió ligada a las necesidades vitales resultante de la convivencia de los hombres” (Arendt, 1997a: 88).

Debido a la influencia del pensamiento cristiano, la Edad Moderna considerará a la política como necesaria para ciertos ámbitos de la vida, pero no como una dimensión importante en sí misma que amerite ser revisada en su contenido, funciones o porque haya adquirido una nueva dignidad; es decir, será instrumentalizada. De este modo, la dimensión religiosa se recluirá en lo privado y la política será la encargada de resguardar la vida y las necesidades (Arendt, 1997a), ello, sin desconocer que – tal como se revisará más adelante – esta misma época ha sido testigo de las experiencias más revolucionarias y fundamentales para la política.

Al volver sobre la diferenciación hecha por Aristóteles, en base a la naturaleza que distingue a los hombres libres como dotados de la capacidad de habla y razón, se hallará – en el entendido arendtiano – una tradición (moderna) que va a traducir la primera capacidad en la definición de hombre como ser social y la segunda, en la declaración del hombre como animal que razona – *animal rationale* –. Es en esta transformación donde, según Arendt (2007), puede rastrearse la pérdida de la intelección aristotélica y política de la libertad que experimentaba el *polítes* griego. En tal escenario, la noción de *politikón* pierde relevancia y deja de significar un modo de virtuosismo para habitar la ciudad.

“La palabra *lógos*, que en el uso clásico griego significaba [...] palabra y razón, y que por ello preservaba una unidad entre la capacidad de hablar y la capacidad de pensar, se convirtió en *ratio*. La diferencia política principal entre *ratio* y *lógos* estriba en que aquélla reside primeramente y guarda relación con el razonamiento de un individuo en su singularidad, el cual [...] hace uso de palabras a fin de expresar sus pensamientos a otros, mientras que *lógos* dice

esencialmente relación con otros y es por tanto política en su misma naturaleza” (Arendt, 2007: 39).

Según lo anterior, aquello que Aristóteles había visto como una sola cualidad humana; el vivir junto a otros mediado por el habla, se transformó en dos características distintas: el tener razón y el ser social; y éstas se concibieron desde el principio ya no sólo distintas sino antagónicas. Esto es lo que Arendt describe como “el conflicto entre la racionalidad del hombre y su sociabilidad” (Arendt, 2007: 39-40), que impregna toda la tradición de pensamiento político.

Desde esta reflexión de la tradición en un contexto moderno, Arendt definirá a la política como una dimensión profunda de los asuntos humanos, imposible de soslayar como ella interpreta que hizo Platón (al crear un espacio paralelo a la política y denunciar la *doxa* como falsa), porque aquello equivaldría a restar sentido al hecho de vivir y organizarse en una comunidad bajo iguales condiciones de participación, tanto en los poderes judiciales como deliberativos. Sumando a su definición de la política otros tres ámbitos, a saber; el hecho de que ésta se trata de estar juntos en diversidad (pluralidad) y finalmente, reemplazando al yo por el ellos:

“Aristóteles, para el que la palabra *politikon* era un adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, polis. De su definición quedaban excluidos no solamente los esclavos sino también los bárbaros de reinos asiáticos regidos despóticamente, bárbaros de cuya humanidad no dudaba en absoluto. A lo que se refería era simplemente a que es una particularidad del hombre que pueda vivir en una polis y que la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal,

en que la convivencia – si se da – es una forma de vida marcada por la necesidad. La política, por lo tanto, en el sentido de Aristóteles [...] no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan” (Arendt, 1997a: 68).

Arendt, redefine el *zoon politikon* aristotélico a través del planteamiento del hombre como ser *a-político*, puesto que la política nace en el “[...] *Entre-los-hombres*, por lo tanto, completamente *fuera* del hombre” (Arendt, 1997a: 46) y se configura entonces, como relación entre ellos. Este *entre* que la autora denominará la <<trama>> de las relaciones humanas, es el único espacio en que es posible la libertad política y esta última, sólo puede aspirar a organizar el mundo común compartido en virtud de una igualdad relativa. En resumen: la política no es una condición natural de los hombres y las mujeres; requiere del encuentro e interrelación entre ellos y ellas.

“La libertad en su aspecto positivo es solo posible entre iguales, y la igualdad no es en modo alguno un principio universalmente válido, sino que, a su vez, es únicamente aplicable con limitaciones e incluso, dentro de límites espaciales” (Arendt, 1967: 288).

Para profundizar en el pensamiento de Hannah Arendt, se describirán las dimensiones políticas fundamentales, las que, según la metodología aplicada (teoría fundada), emergen del estudio conceptual como nodos reiterativos que aquí denominamos categorías conceptuales o sub-temas del concepto de Acción Política. Estos son: sentido de la política, igualdad, pluralidad y el poder en la trama de las relaciones humanas.

## 1.4 El sentido de la política

Hannah Arendt, plantea una concepción de la política que recoge aquella tradición griega de la *polis*, en la cual, la libertad era una condición para la vida en sociedad, puesto que el hecho de ser libre constituía lo político. Desde ese punto de vista, la libertad se experimentaba como participación en los asuntos públicos. Esta forma de vida política exige, en la interpretación de Arendt, un gobierno de tipo republicano en el cual, la libertad pública constituye el principio inspirador de toda acción política revolucionaria orientada por la búsqueda de la felicidad, en tanto descansa en el derecho que tiene todo ciudadano/a para acceder a la esfera pública y participar del poder público: a ser “partícipe en el gobierno de los asuntos” (Jefferson, citado por Arendt, 1967: 137).

De hecho, frente a la interrogante: *¿Tiene la política todavía algún sentido?*, Arendt indica que éste se halla en la *libertad*. Aun cuando, es consciente de que su definición entra en conflicto con la planteada por la ciencia política moderna y con teorías que, desde Platón, entendieron que la política es una necesidad para la supervivencia de la sociedad y del individuo; un medio para alcanzar el *telos* de la libertad pero, donde esta última, aparece como algo externo a la política. Por el contrario, el pensamiento arendtiano supone que el sentido de una cosa a diferencia de su fin, está incluido en ella misma, ya que “si la libertad es el fin de la política, no puede ser su sentido” (Arendt, 1997a: 61).

Lo precedente, es parte de la transmutación conceptual de la ciencia y de la política operada en la modernidad respecto de las concepciones clásicas. Por ello, se revisa el sentido de la política a partir de dos aspectos centrales: la escisión entre acción y contemplación, y la distinción entre libertad y liberación.



La diferenciación en torno a las nociones de <<liberación>> y <<libertad>>, se fundamentan en el estudio de la política griega, en el que Arendt distingue entre la “propiedad privada” – vida doméstica en que esclavos, mujeres y niños estaban sujetos a la necesidad, y el mundo de la libertad de la *polis*, en que la participación política de los hombres ocurría gracias a la liberación de sus necesidades físicas, siendo libres por lo tanto, para actuar políticamente. Haciendo una analogía con este registro histórico, Arendt identifica la ‘liberación de la necesidad’ con las garantías modernas de los derechos civiles de liberación de la coerción, reunión y libre circulación, pudiendo ser estos últimos asegurados incluso bajo un sistema monárquico, mientras que la libertad, será el criterio último para valorar la constitución de los cuerpos políticos.

“La libertad en el campo político empieza cuando todas las necesidades elementales de la vida diaria están superadas por el gobierno, de modo que dominación y sujeción, mando y obediencia, gobernar y ser gobernado son condiciones previas para establecer el campo político, precisamente porque no son su contenido” (Arendt, 1996: 129).

El énfasis de Arendt (1996), está puesto en indicar que la condición de libre no se alcanza automáticamente post liberación de las necesidades, ya que la vida en libertad exige un ejercicio político de encuentro con los otros en un espacio público común en que hombres y mujeres puedan insertarse de palabra y obra. De hecho, en su libro *Sobre la revolución* (1967), Hannah Arendt, argumenta que el fracaso de la Revolución Francesa se debió a la emergencia no de lo político (como fue el caso de la Revolución estadounidense que en su opinión sí triunfó) sino de la cuestión social, lo que llevó a confundir liberación (de la necesidad o la pobreza) con libertad (objetivo de toda revolución porque busca inaugurar un nuevo orden político). La cuestión social habría introducido la compasión como sentimiento político, pero “[ésta es] desde un punto de vista político, irrelevante e intrascendente,

debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana” (Arendt, 1967: 95). Al respecto, Arendt (1967), al retratar la Revolución Francesa manifiesta que el énfasis de Robespierre en el poder unificado de la Asamblea dejaba fuera al pueblo y con ello a la igualdad.

La concepción moderna de la política como <<necesaria para la supervivencia>> o como medio para la seguridad de los hombres, tal como lo subraya Hobbes en su “*Leviatán*”, redundante en la instrumentalización de la política, cuyo fin ya no será la libertad, sino el resguardo de la propiedad individual.

[...] todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano es el acto de este poder para asegurar la paz pública. Esas normas de propiedad [...] y de lo *bueno* y lo *malo*, de lo *legítimo* e *ilegítimo* en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular” (Hobbes, 1978: 157).

Según lo anterior, Arendt criticará aquella tradición que identifica – desde Parménides y Platón – como relacionada con las categorías medio-fines, es decir, la que concibe que la misión y fin de la política es el resguardo de la vida en su sentido más amplio; “[...] es completamente indiferente en qué esfera de la vida se sitúen dichos fines: puede tratarse, en el sentido antiguo, de posibilitar que unos pocos se ocupen de la filosofía o, en el sentido moderno, de asegurar a muchos el sustento y un mínimo de felicidad” (Arendt, 1997a: 67). Desde este punto de vista en particular, es que se entiende su distancia con algunos planteamientos de Hobbes y lo mismo respecto de las declaraciones de James Madison (1788), quien manifestaba que el único modo de asegurar la existencia era por la vía del uso legítimo de la violencia por parte de un Estado que evitara la guerra de todos contra todos.

Para Arendt, las transformaciones modernas plantean una relación entre los ámbitos religiosos, políticos y científicos. En términos del cambio paradigmático de la ciencia, Arendt, analiza el núcleo de conflicto entre los antiguos y los modernos, expresando que dicha disputa se articula a partir de la pregunta acerca de cuál es la meta del conocimiento: “¿se trata de <<salvar los fenómenos>>, como creían los antiguos, o de descubrir el aparato funcional oculto que los hace aparecer?” (Arendt, 1984: 71).

Este cambio paradigmático puede explicar la transformación de la ciencia en la modernidad, la que se instrumentalizó al ponerse al servicio de la producción de medios de supervivencia. La preocupación arendtiana, se articula bajo condiciones de sospecha hacia la política del siglo XX, época en la que se concretan prácticas inéditas de aniquilación humana (totalitarismos y progreso nuclear), que fueron sólo posibles mediante el *uso legítimo de la violencia del Estado*, y que se desarrollaron en la dimensión de los asuntos humanos (políticos). De hecho, Arendt subraya que uno de los prejuicios más persistentes en Ciencia Política, es aquel que identifica el poder del Estado con la capacidad de concentración de armamento bélico, lo que desde su punto de vista evidencia la confusión entre los conceptos de poder y violencia. Y, aun cuando reconoce que el uso de esta última puede permitir exponer los agravios a la dignidad en el espacio público, no es la violencia la que promueve ni las revoluciones, ni la historia (Marx), ni el progreso (Young-Bruehl, 2006).

“[...] bajo ciertas circunstancias, la violencia – actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias – es el único medio de reestablecer el equilibrio de la balanza de la justicia [...] es innegable que actos semejantes en los que los hombres toman la ley en sus propias manos a favor de la justicia, se hallen en conflicto con las constituciones de las comunidades civilizadas; pero su carácter antipolítico [...] no significa que sean inhumanos o <<simplemente>> emocionales” (Arendt, 2005a: 86).

Asumir que la revolución o la guerra, “no sean concebibles fuera del marco de la violencia” (Arendt, 1967:23), no implica un reconocimiento de ésta como fenómeno político, puesto que dicho ámbito se refiere únicamente al espacio relacional de una comunidad por medio de la retórica y la persuasión, tal cual fue pensada en la *polis* griega hasta antes de su declive.

Se puede profundizar en el sentido de la política a partir de algunos supuestos kantianos que en Arendt recobran importancia. A modo de esquema simple, se retoman aquí las distinciones entre el *Vernunft* (razón) y el *Verstand* (intelecto), trabajadas por la autora en sus obras “*La vida del espíritu*” (1984) y las “*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*” (2003). En la primera categoría entonces, se hará referencia a la razón, el pensar y el significado; y en la segunda, se hará alusión al intelecto, el conocer, en definitiva; a la cognición.

Arendt (1984), describe el interés kantiano por reflexionar acerca de la posibilidad de que el pensamiento y la razón, trascendieran las limitaciones del conocimiento bajo el supuesto de que estas facultades no se inspiran en la búsqueda de la verdad como lo hace el intelecto, sino que buscan la comprensión del significado de las experiencias. Aquí, reside un antecedente fundamental para el desarrollo de su propuesta de acción y diálogo intersubjetivo que posteriormente continuará Habermas con la <<teoría de la acción comunicativa>>. No obstante, tal como lo describe Beiner (1983), Habermas, pese a haber reconocido que con Arendt se daba un redescubrimiento de la crítica del juicio de Kant, de gran importancia para la formulación de su propio concepto de comunicación racional; propone, a diferencia de Arendt, una ética de la comunicación que conecta la razón práctica con la idea de discurso universal, alejándose de la teoría deliberativa arendtiana al asumir un carácter ético universal. Cabe señalar que los principios prácticos para Kant (2000), eran aquellos que se subsumían en

proposiciones universales (que la voluntad personal pueda ser al mismo tiempo una regla universal).

Arendt, al imbricar la dimensión comunicativa de Sócrates con la de pluralidad presente en Kant, es crítica de los presupuestos universales, decantándose por nociones particularistas y no cognitivas. Para ella, la práctica se funda sobre convicciones que no pueden ser ni verdaderas ni falsas, rechazando así la exigencia de que las opiniones tengan un estatus cognitivo para la participación en la esfera pública.

“Habermas sostiene que cuando Arendt rechaza introducir el discurso práctico en el ámbito del discurso racional niega su rango cognitivo y establece una separación entre conocimiento y juicio práctico. Arendt, por su parte, afirma que proporcionar una base cognitiva a las creencias políticas (como pretende Habermas) haría peligrar la integridad de la opinión” (Beiner, 2003: 237).

Arendt, desde su interpretación de los textos kantianos, plantea que los hombres necesitan comunicar su razón, cuya función se acomoda a los fenómenos cotidianos que se ofrecen a los sentidos, y esto ocurre no sólo porque sean seres pensantes, sino también por tener una existencia en plural. Desde esta posición, la necesidad de razón consiste en dar cuenta – *logon dinonai* – de todo lo que es o haya sido; inquietud orientada no por la búsqueda de conocimiento, sino por la de significado. En virtud de lo anterior, Arendt (1984), señalará al lenguaje como la prueba del don del ser humano para transformar lo invisible (el discurso mudo de la razón), en apariencias.

Esta capacidad de vinculación entre el mundo del espíritu y el mundo (fenoménico), opera mediante analogías y metáforas. Estas últimas, entendidas como una conexión que se percibe sensualmente en su inmediatez y no requieren una interpretación (Arendt, 1998). Esta idea, proveniente del pensamiento de Walter

Benjamin, permite entender la metáfora como la maravilla de la apariencia y representa para Arendt (1984), la primacía absoluta de los fenómenos.

“Independientemente de lo cerca que, cuando pensamos, podemos estar de lo lejano, y de lo ausente que se está de lo que está al alcance de la mano, el Yo pensante no abandona nunca totalmente el mundo de los fenómenos. La teoría de los dos mundos [...] es un error metafísico, pero de ninguna forma es arbitrario o accidental; es el error más plausible [...] El lenguaje, al servirse de la metáfora, nos permite pensar, es decir, mantener un intercambio con lo no sensorial, porque permite la transferencia, *metapherein*, de nuestras experiencias sensoriales. No hay dos mundos, porque la metáfora los unifica” (Arendt, 1984: 131-132).

Es en este registro que puede enmarcarse la respuesta que Hannah Arendt da a M.B Macpherson en un congreso organizado en torno a su propia obra, en el año 1972. Frente a la pregunta acerca de la incompatibilidad de hacer teoría y comprometerse políticamente, Arendt (1998), expresa que no existe tal incompatibilidad, pero es enfática en afirmar que actuar y pensar son dos cosas distintas, hasta el punto de que si se desea pensar hay que retirarse del mundo; no obstante, reconoce que el pensamiento produce efectos sobre la acción del hombre activo puesto que es quien piensa y actúa, no así la teoría que sólo puede influir, según sus palabras, en la reforma de conciencias. Lo que diferencia a la voluntad del pensamiento es que la primera facultad está centrada en un proyecto a futuro mientras que la segunda, ubica en el presente lo que es o lo que ha sido (Arendt, 1984).

“[...] dejar la voluntad para tomar el pensamiento no produce sino una parálisis temporal de la voluntad, así como dejar el pensar para tomar la voluntad es experimentado por el yo pensante como una parálisis temporal de la actividad pensante” (Arendt, 1984 :292).

La noción de pluralidad trabajada por Arendt (que se revisará más adelante), resulta fundamental para la comprensión política de la relación entre teoría y práctica. En este sentido, Arendt (1998), plantea que, si realmente se concibe que la pluralidad es ley de la tierra, entonces debe repensarse el binomio constituido por la teoría y la práctica en términos de <<unidad>>, ya que para la autora; sólo es posible, por un lado, actuar concertadamente y por el otro, sólo se puede pensar por sí mismo. Para Arendt, se trata de dos posiciones “existenciales” distintas, por lo tanto, no es posible suponer ninguna influencia directa de la teoría sobre la acción, debido a que la primera es sólo un objeto del pensar.

Para Arendt (1996), la acción puede definirse como <<libre>>, en la medida en que no es dirigida ni por el intelecto, ni por la voluntad; es decir, que no persigue fines predeterminados. Estos planteamientos permiten comprender la relación entre contemplación y acción, entre *lexis* (discurso) y *praxis* (acción), en resumen: entre teoría y práctica, que pone de relieve las transformaciones del pensamiento antiguo y moderno. En este hilo argumental, Arendt (1984), identifica un desplazamiento desde la contemplación (*nous thēorētikos*) hacia el lenguaje (*logos*), cuestión que impacta en la determinación del criterio de verdad, el que pasa desde el acuerdo de la verdad en relación con su objeto – *adecuatio rei et intellectus* – (analogía entre la visión y el objeto visto), a ser la *forma* del pensamiento cuyo principio fundamental es el de no contradicción (principio socrático). Cabe señalar que dicha adecuación “sólo es posible como intuición, es decir, como una imagen interna que copia el objeto visible obtenido por los sentidos” (Arendt, 1984: 149).

Lo que interesa destacar aquí, es la distinción entre el pensar y el intelecto, donde el primero refiere a la búsqueda de significado y el segundo, a la indagación de la verdad a través de una serie de etapas conducentes a la cognición. Al respecto, Arendt recuerda a

Platón, quien entendió el origen de la filosofía como sorpresa admirativa de fenómenos que nos son familiares pero poseen algo invisible. En Aristóteles, es *aporein* (estar perplejo debido a la ignorancia que puede ser disipada por el saber) y también *athanatezein* como actividad inmortalizadora (Arendt, 1984). Mientras que la sorpresa filosófica de la antigüedad clásica respondía a un interés por indagar el *todo* (la contemplación, *nous*); el lenguaje (*logos*), por su parte, vendrá a apropiarse de lo *particular* manifestado como fenómeno, nombrándolo.

En el marco de estas reflexiones pueden rastrearse las hebras constitutivas del sentido de la política, ya que Arendt reconoce en el pensamiento una propiedad catártica o purgatoria, cuestión que recupera desde el arte de la mayéutica socrática y, paralelamente, con el fin de argumentar sus nociones filosófico-políticas, dirige su atención no hacia la búsqueda de la verdad (característica de la modernidad), sino hacia el significado (interés propio de la antigüedad clásica). Es el proceso de pensamiento el que coincide con la auténtica existencia, debido a que es capaz de depurar la realidad de lo meramente accidental, mediante un juicio de lo particular, que sin subsumirse en lo universal, se libera de dogmas y doctrinas para extraer (Arendt, 1984).

“[...] desde que trasciendo los límites de mi propia vida individual y comienzo a reflexionar sobre el pasado, para juzgarlo, y sobre el futuro, construyendo proyectos de la voluntad, el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal. Y tales reflexiones surgen inevitablemente en situaciones políticas críticas” (Arendt, 1984: 224).

La labor de comadrona socrática, abre la posibilidad de extraer las opiniones, doctrinas y teorías, causando un efecto destructor de las convicciones, cuyo significado es implícitamente político puesto que dicha <<destrucción>>, permite liberar la capacidad de juicio que viene a ser la más política de las facultades humanas, debido a



que posee la propiedad de juzgar lo particular sin subsumirlo en reglas generales enseñadas y aprendidas como reglas y reemplazables por otros hábitos o normas (Arendt, 1984). A su vez, la interrelación entre el juzgar y el pensar se distingue por la tendencia a la generalización del pensamiento que trabaja con lo invisible de la experiencia, en cambio; el juicio se ocupa de casos particulares que están a disposición de las personas, más cerca del mundo de los fenómenos.

Lo descrito con anterioridad, permite contextualizar el escenario en que Arendt (1984), elabora su crítica a la tradición filosófica a la que acusa por haber transformado la base sobre la que algo nace en la causa que lo produce, confiriéndole a ese agente productor un nivel de realidad más elevado que el que se le otorga a lo que se aprecia a simple vista.

“El conocimiento [...] aspira a la verdad, aunque ésta no sea verdad permanente como ocurre con la ciencia, sino una certeza parcial y provisional que se espera poder reemplazar por otras, más exactas, a medida que vaya prosperando el saber. Esperar que la verdad surja del pensamiento supone confundir la necesidad de pensar con el ansia de conocer” (Arendt, 1984:79).

Para Arendt, no es cierto que las apariencias siempre revelen por sí mismas todo lo que les es inherente, ya que éstas van acompañadas del elemento de ilusión presente en toda apariencia (no es posible aprehender todo lo que subyace). En esta línea de reflexión, se vislumbra la condición de pluralidad de la política, puesto que la *aparición* en el espacio público nunca ocurre frente a un solo espectador capaz de abarcarlo todo. En “*La vida del espíritu*” (1984), la autora trabaja en torno a la noción de <<fe perceptiva>> de Merleau-Ponty (1966), en el sentido de asumir una certeza de un mundo sensible que nos es común y que constituye para nosotros la base en que se asienta la verdad. La autora manifiesta que esa certeza de que lo percibido tiene una existencia independiente del

acto de percepción, depende de que el objeto aparezca ante la mirada plural, de modo que pueda ser reconocido. Y así como el aparecer requiere de espectadores, el pensar en su necesidad de lenguaje no exige ni presupone la existencia de oyentes.

Políticamente, se asume con Arendt (1984), que lo fundamental es identificar el filtro que permita distinguir las ilusiones auténticas de las que no lo son; es decir, establecer si se responde a creencias dogmáticas, posiciones arbitrarias o condiciones paradójicas del ser humano. Dicho filtro, descansará en la capacidad de pensar que guía hacia la abstracción, no obstante, sin poder abandonar el mundo fenoménico ni trascenderlo. Su hipótesis es que si todos los objetos indican un sujeto y de igual modo, todo acto subjetivo posee un sujeto intencional, entonces, todo objeto que aparece tiene su sujeto intencional.

## 1.5 Igualdad

Para Arendt (1974), la igualdad es el resultado de la organización humana orientada por el principio de justicia; es decir, no es otorgada ni se nace igual a los otros, sino que se llega a condiciones de igualdad mediante la decisión de asignar derechos; es decir, nos otorgamos la igualdad artificialmente por medio del encuentro y comunicación en la acción política, tal como lo expone Arendt en “*La Condición Humana*” (2010), cuando diferencia el carácter antipolítico del *animal laborans*, el apolítico del *homo faber* y el político de los hombres y mujeres de acción, especificando que la igualdad a la que aquí se hace referencia es la estrictamente política: no a la igualdad de condiciones, sino a formar parte de un cuerpo de iguales.

“La igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser <<igualados>> en ciertos aspectos y para fines específicos [...] como tal, el factor igualador no surge de la <<naturaleza>> humana, sino de fuera de la misma manera que el dinero [...] La igualdad política, por lo tanto, es el extremo opuesto a nuestra igualdad ante la muerte, que como destino común a todos los hombres procede de la condición humana, o a la igualdad ante Dios, al menos en su interpretación cristiana, en la que afrontamos una igualdad pecaminosa inherente a la naturaleza humana. En estos casos no se requiere ningún igualador, ya que prevalece la uniformidad; sin embargo, por el mismo motivo, la experiencia real de esta uniformidad, la experiencia de la vida y de la muerte, no sólo se da en aislamiento, sino en total soledad, donde no es posible la verdadera comunicación, y mucho menos la asociación y comunidad. Desde el punto de vista del mundo y la esfera pública, la vida y la muerte y todo lo que atestigua uniformidad son experiencias no mundanas, antipolíticas y verdaderamente trascendentes” (Arendt, 2010: 236-237).

Ahora bien, la identificación de la igualdad con el principio de justicia es una cuestión moderna, ya que en la antigüedad clásica representaba la esencia de la libertad: para ser libre (y participar así

de la polis), había que haberse liberado de las desigualdades y moverse fuera de la esfera en que se distinguen gobernantes y gobernados. A ello refería el concepto de *isonomía* (ausencia de poder) “[...] cuya característica más notable [...] consistía en que la idea de poder (la <<arquía>> [...] en la monarquía y oligarquía, o la <<cracia>> [...] en la democracia) estaba totalmente ausente de ella. La *polis*, era considerada como una isonomía no como una democracia. Era un atributo de la *polis*, y no de los hombres, los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no en virtud del nacimiento” (Arendt, 1967: 36-37).

“La isonomía garantizaba la igualdad [...] pero no debido a que todos los hombres hubiesen nacido o hubiesen sido creados iguales, sino, por el contrario, y debido a que, por naturaleza [...] los hombres eran desiguales y se requería de una institución artificial, la *polis*, que [...] les hiciese iguales. La igualdad existía sólo en esta esfera específicamente política, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como personas privadas” (Arendt, 1967: 37).

Aquí, cabe recordar que el *populus* o demos – esclavos, mujeres y extranjeros residentes que constituían la mayoría de la población – no era considerado parte del pueblo. Arendt (2007), expresa que en la antigüedad eran iguales sólo los que formaban parte de un mismo grupo y haber extendido la noción de igualdad (política) a todos y todas, habría implicado privar de significado al concepto cuyo privilegio inherente consistía en que sólo los iguales tenían el derecho de juzgar las acciones propias. Por ello, se entiende que cuando Aristóteles estableció que la vida política del ciudadano era dirigida por el discurso – *zoon lógos echon* – se estaba refiriendo al modo en que se desenvolvían esos miembros de la polis y no a la esencia de la libertad en términos generales como un bien humano. En efecto, la libertad era sólo posible entre iguales y limitada espacialmente por los muros de la ciudad-estado, hecho en que se basa Arendt (1967), para expresar que la igualdad en modo alguno es un principio universalmente válido. Dicha libertad, indica

Arendt, es de las libertades negativas más importantes que se ha experimentado desde la antigüedad, época en la cual la vida política descansaba sobre el mando o gobierno, pero el gobernar y el ser gobernado no era su contenido. En su sentido original, libertad era una forma de vida antes que una facultad, una condición prepolítica de las actividades políticas, un bien que no requería definición ya que se daba por supuesto, y del cual podían disfrutar los integrantes de la *polis* en tanto vivían juntos. La libertad, a diferencia de otros bienes políticos como el honor, la justicia o la riqueza, nunca entró en la contabilidad de lo que pertenecía a la *eudaimonía* (bienestar, felicidad) del hombre.

Al hilo de lo anterior, Arendt (2007), expone que no fue Marx el que descubrió o inventó la lucha de clases, puesto que la diferenciación entre ricos y pobres ya había sido identificada por Aristóteles al conceptualizar el gobierno de los pobres como democracia y el gobierno de los ricos, aun cuando fuesen mayoría, como oligarquía. Arendt (1997), se remite a la “*Ética a Nicómaco*” (2014), para recordar que la definición de comunidad no hacía referencia a una vida entre *iguales*, sino por el contrario, entre personas diferentes y en condiciones de desigualdad. Precisamente, el origen de la comunidad se hallaba en el *isasthénai*, el elemento que igualaba. Ahora bien, aquí se evidencia el carácter materialista de la filosofía aristotélica debido a que la igualación ocurría como resultado de los intercambios basados en el dinero, mientras que la de tipo política, no económica, acontecía por medio de la *philia* (amistad), lo que significaba que los hombres se convertían en compañeros, fundando la comunidad en igualdad gracias a la experiencia de crear un mundo en común. No obstante, este modelo de igualación al ser pensado de modo análogo al de las relaciones de oferta y demanda, concebía a la política como necesaria para satisfacer las necesidades vitales, en tanto los hombres buscaban liberarse de ellas. En razón de lo antes expuesto es que la vida en

común de la *polis* no era aún la vida buena aristotélica, sino sólo su condición material de posibilidad (Arendt, 1997).

Sin embargo, la concepción moderna de igualdad será concebida de forma completamente distinta a la de la época clásica, al conceptualizarse como <<universal>> es decir, como un derecho innato donde los seres humanos son iguales en virtud de su nacimiento (Arendt, 1967). Si se recuerda que las nociones de igualdad y libertad, al uso en la antigüedad clásica no eran concebidas como una cualidad inherente a la naturaleza humana, sino como productos convencionales y artificiales del esfuerzo humano, se observará con Arendt (1974a), que el hecho histórico decisivo de este escenario es que lo privado, cuya función era proteger lo íntimo, se descubrirá en la modernidad no como opuesto a la política sino a la esfera social (en tanto emerge reemplazándola), con la cual, sin embargo, está más relacionada. Ello, en un contexto en que el bien común es pensado como la suma de los intereses particulares.

“La emergencia de la sociedad – el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos – desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político [...] en el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado [...] literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo [...] Hemos dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra <<privado>>, y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno” (Arendt, 2010: 48-49).

Como se ha revisado, en la antigüedad clásica, la consideración política de los hombres respondía al simple y poderoso hecho de que en pluralidad se compartía y creaba un mundo en común, ya que la política era un fin en sí misma y su ejercicio suponía la libertad e igualdad (política), antecedida por la instancia prepolítica (social) correspondiente a la liberación de las necesidades

para la buena vida. Por el contrario, la transformación moderna de la esfera pública, denominará “privada” a una esfera de la intimidad, cuyo comienzo, señala Arendt (2010) se halla en los últimos romanos.

“Aristóteles es el último para quien la libertad no es todavía <<problemática>> sino inherente a la facultad de hablar; Aristóteles aún supo [...] que mientras puedan hablar unos con otros y actuar juntos en el *modus* del discurso, los hombres son libres [...] Antes de la época moderna, la igualdad se entendió políticamente como una cuestión de derechos iguales para personas de igual condición o estado: quienes eran iguales debían ser tratados con igualdad, pero ello no significaba que todos fuesen iguales” (Arendt, 2007: 42-43).

En esta línea de reflexión, Habermas (1966), describe la oposición entre la *polis* y el *bikos* (vida reproductiva y economía), señalando que una comunidad sólo podía llamarse Estado si capacitaba a sus ciudadanos para las acciones virtuosas, y por consiguiente, para la vida buena. Empero, la modernidad ya no concebirá a la comunidad como genuinamente política, reemplazándose el concepto de *civitas* por el de *societas*. Para Habermas, fue santo Tomás quien transformó la política aristotélica en una filosofía de lo social (manteniendo eso sí, el nexo entre ética y política).

“El antagonismo entre *polis* y *oikos* quedó conciliado por el denominador común de la *societas*; ésta es interpretada en analogía con la vida familiar y doméstica coordinada en forma patriarcal: una interpretación [...] en verdad apolítica. Mientras el orden de la *polis* se manifestaba en la participación de los ciudadanos en la administración, legislación, jurisprudencia y deliberación consultiva, Santo Tomás sólo conserva de esa *taxis* un *ordo* que sacrifica la substancia política de aquella voluntad y conciencia que va formándose en el diálogo público y se aplica a la actuación cívica [...] El criterio de un *ordo* bien fundado no lo da la libertad de los ciudadanos sino la tranquilidad y la paz: *pax*, una exégesis antes “policia” que política del Nuevo Testamento” (Habermas, 1966: 16).

Desde el punto de vista arendtiano, lo anterior se expresa como una disociación entre libertad y discurso, y entre mando y necesidad. Situación que ocurre a partir de que la idea de “gobierno sobre los otros” (que en la antigüedad era el gobierno sobre los esclavos, o sea, un asunto prepolítico), penetró el campo de la política distinguiendo a los *hombres que vivían juntos*, entre gobernantes y gobernados. Habermas (1966), recuerda que fue Arendt quien describió la transformación del *orden civitatis*, como una forma de organización que en la modernidad incluirá al trabajo, actividad que para los griegos era apolítica. En razón de ello, la autora estableció en “*La condición humana*” (1958), las distinciones entre labor (destinada únicamente a la sobrevivencia) trabajo (que posee productividad y carácter mundano) y acción política.

En esta suerte de genealogía de la transformación de la esfera pública en la modernidad, puede hallarse en Arendt (2007), tanto una descripción de la ruptura filosófica con la *polis*, que no ocurrió sólo de forma teórica (por la influencia de Platón) sino también en términos prácticos, en tanto la política moderna profundizó la omisión de las relaciones de comunidad construidas por mujeres y hombres, convirtiéndolos en *apátridas* (o *parias*), estatus que invisibiliza la categoría política de una masa ingente de población mundial. Este hecho, marca para Arendt (2007), la aparición del conflicto en torno al poder, de modo que aquella esfera política por antonomasia (la *polis* como lugar de encuentro) comenzará a ser concebida como arena de lucha en la que nada importa más que determinar quién gobierna a quién. Bajo tal coyuntura, la autora interpreta que la demanda por la igualdad universal como un asunto de justicia, junto al requerimiento de un cuerpo sociopolítico en que todos fueran libres y nadie gobernado, sólo puede entrañar una contradicción en los términos que tampoco ha resuelto el desarrollo posterior del concepto de libertad, manteniéndose esta incompatibilidad tradicional entre libertad e igualdad universal.



Arendt (2007), consigna que la ruptura con la tradición clásica se produce a partir del momento en que se desafían las categorías tradicionales de pensamiento, al extenderse la igualdad política hacia la clase trabajadora. Hito que comprendió Marx, al plantear que la emancipación de la clase obrera sólo podía darse en un mundo transformado (lo que lo distingue del socialismo utópico cuyo defecto, en palabras de Arendt, no era su carácter no científico, sino la asunción de que dicha clase estaba desamparada y que la lucha por su liberación era una lucha por la justicia social). Marx habría sentado los fundamentos de la sociedad humana al darle un carácter positivo a la igualdad, que él vio en la naturaleza misma del hombre mediante su concepción de fuerza de labor, lo que en la interpretación de Arendt (2007), vino a situar al *animal laborans*, en flagrante oposición a la definición tradicional del hombre como *animal rationale* (capacidad de argumentar teóricamente).

Esta concepción moderna que con Marx “glorifica la labor”, puede comprenderse si recordamos que la política griega comenzaba con la liberación de las necesidades (o sea, de la labor), sin embargo, hemos visto que desde la noción de los reyes filósofos de Platón, dicha liberación pasará a ser la precondition no de la política, sino de la filosofía. En este sentido, Arendt afirma que la emancipación de la labor no se hubiera dado sin haber perdido antes el significado original de la política. Para la autora, dicha emancipación en su doble acepción de liberación de la clase trabajadora y de dignificación de la actividad del hombre, implicaba una nueva relación social al basarse en la *posesión de fuerza de labor*, cuestión que la tradición había despreciado, pero que no obstante, constituye el común denominador entre los seres humanos.

En el marco de la ruptura con la tradición clásica y la emergencia del conflicto en torno al poder, Arendt (1974), da cuenta de la transformación del pensamiento político moderno a partir de las

ideas de Hobbes (1978), quien concebía la comunidad no como una instancia de delegación de derechos sino de poder, entendiendo el bien común de la sociedad como una suma de intereses particulares que, mediante pactos recíprocos, daban origen al poder soberano. En el trabajo de De Muralt (2002), acerca de la estructura de la filosofía política, se interpreta el propósito de Hobbes como un interés por garantizar la racionalidad de la unión de los derechos individuales más allá del estado de naturaleza, el que no se determinaría por la razón, sino por el deseo y el poder. Este mismo objetivo, dice De Muralt (2002), perseguiría Spinoza (1995), para quien un Estado libre es aquel que permite que cada cual diga lo que quiera y piense. Razón en que se fundamenta Ezquerria (2013), para afirmar que con Spinoza no hay *contrato*.

“En el contractualismo clásico el contrato social cancela el estado de naturaleza e inaugura el ámbito de lo civil. Para Spinoza la naturaleza nunca queda cancelada puesto que no hay sino naturaleza, es decir, poder, *conatus*, vida. La transferencia (*translatio*) de derecho no es *alienante* como en Hobbes sino que los ciudadanos, como sucederá más adelante en el contrato social rousseauiano, al obedecer al *metaindividuo* que han compuesto y del que, por ello, forman parte, no se obedecen más que a sí mismos, quedando, por lo tanto, tan libres como antes” (Ezquerria, 2013: 58).

Lo ya reseñado, permite comprender el análisis hecho por Arendt en “*Sobre la Revolución*” (1967), obra en la que se refiere a dos tipos de contrato; el primero es el mutuo, que describe la vinculación entre individuos que forman una comunidad en base a la reciprocidad, las promesas y confianzas mutuas o *alianza* (en el sentido antiguo romano de *societas*), cuya importancia radicaría en la creación de una nueva estructura de poder. El segundo, es el contrato social que se suscribe entre una determinada sociedad y su gobernante. Éste es un acto ficticio de delegación de poder, que a diferencia del mutuo, no crea ningún nuevo poder ya que no opera por la vinculación de promesas, sino que a través del

consentimiento ante un gobierno que obtiene su poder en virtud de la suma de poder individual delegado y monopolizado “para el supuesto beneficio de todos los súbditos” (Arendt, 1967: 181). El interés de Arendt, se centra en el contrato mutuo de Locke (1991), para quien los hombres tienen derecho a la libertad perfecta y a disfrutar de todos los derechos y privilegios que otorga la ley de la naturaleza, siéndoles ventajoso asociarse en un cuerpo político.

Los planteamientos de Arendt, pueden relacionarse con los análisis de filosofía moral efectuados por Taylor (1996), quien al revisar la noción del bien, observaba que éste, en su versión antigua (platónica o aristotélica), se establecía según un parámetro externo; es decir, la prudencia estaba ligada a la acción en tanto particular (y las cosas particulares según Aristóteles (2014), se conocen por experiencia). Sin embargo, desde el siglo XVII en adelante, la teoría política postulará que las órdenes normativas se originan en la voluntad, dando paso a la noción moderna de libertad, en la que la independencia del sujeto determinará sus propósitos, escenario que para Taylor (1996), se hizo evidente en la <<legitimación mediante el contrato>>, relacionando este hecho con la identificación que Kant hace entre la libertad (moderna) y la noción de autodeterminación (cuya ley moral es fruto de nuestra voluntad).

En resumen, observamos que para Arendt (1967), uno de los problemas de fondo de la política moderna no es reconciliar libertad e igualdad, sino que hacer coincidir los principios de igualdad y autoridad. Su crítica se dirige al tipo de mentalidad democrática que aboga por una sociedad igualitaria, pero que al mismo tiempo es incapaz de observar que grandes sectores de la población se hallan aislados o indiferentes respecto del devenir de los asuntos políticos; y que tampoco se hace cargo de la falta de espacios de visibilización y debate público en los que el pueblo mismo pueda elegir a sus representantes o sobre todo, elegirse a sí mismo: autodeterminarse. En virtud de esta crítica es que Arendt

(1967), vuelve sobre las Revoluciones (de Estados Unidos y Francia), para destacar que la elección de los Consejos reposaba en la confianza entre iguales pero guiados por un concepto de igualdad no dada, sino construida en virtud de la participación política, republicana.

[...] “la consecuencia más desafiante [de las Revoluciones francesa y americana] fue la idea de igualdad: la idea de una sociedad en que nadie debía ser amo y nadie sirviente. Todas las objeciones contemporáneas y no tan contemporáneas – de que igualdad y libertad se excluyen mutuamente, de que no pueden existir la una junto a la otra, de que la libertad presupone el gobierno sobre otros, y de que la igualdad de todos no es más que la bien conocida condición de la tiranía o de que conduce a ella – menosprecian el gran pathos de las revoluciones del dieciocho y su desafío a todas las concepciones de la libertad sostenidas con anterioridad” (Arendt, 2007:32).

## 1.6 La pluralidad

En términos generales, se puede definir a la pluralidad como la condición humana o la condición de la acción humana por medio de la cual todos son lo mismo: se comparte el hecho irrefutable de ser *humanos*. Pero al mismo tiempo, cada uno es distinto y no será igual a otro que haya nacido, nazca o nacerá (Arendt, 1974a). Se experimenta el significado de esta condición por el hecho de vivir, hablar y aparecer ante los otros y ante sí.

Arendt (1984), plantea una correspondencia entre *ser* y *apariencia*. La materia (natural, artificial, cambiante, inmutable) depende de su ser, es decir, de su apariencia que es percibida por otras criaturas vivas debido a que nada de lo que *es*, existe en singular; es decir, todo lo que *es* está destinado a ser percibido por alguien. En este sentido, la autora concibe el fenómeno de la pluralidad como ley de la tierra, puesto que no hay sujeto que no sea a la vez objeto; son los otros espectadores/receptores quienes le confieren su realidad objetiva, por lo tanto, aparecer siempre conlleva *parecerle algo a otros*.

Respecto de los espectadores, Arendt (1984), siguiendo a Kant, afirma que éstos sólo existen en plural, enfatizando que es la contemplación de la acción (y no esta última), la que revela el significado del todo, desde lo que se deduce que no es el actor sino el espectador quien le otorga significado a los actos humanos. Al establecer la distinción entre la figura del espectador formulada por Hegel (donde el filósofo es el Espíritu Absoluto, por lo tanto, un espectador singular) y por Kant; Arendt (2003), recupera la dimensión de pluralidad implícita en la filosofía de este último, que se expresa en la idea de que sin la presencia de los otros carecería de sentido regular la propia conducta, lo que, además, constituye la base de la filosofía política kantiana.

Al distinguir tres perspectivas diferentes de los afanes humanos (la especie humana y su progreso; el hombre como ser moral y fin en sí; y los hombres en plural); Arendt (2003), ubica a la pluralidad en el centro de sus reflexiones, recuperando la noción de *ampliación* del pensamiento propio para considerar las ideas de los demás, cuestión que sintetiza en el <<modo de pensar extensivo>>. Al mismo tiempo, con Kant, identifica tres figuras relevantes correspondientes a la de espectador (implicado en la acción) creador (poseedor del genio) y actor (con su capacidad de novedad); las que poseen en común aquella facultad política por excelencia: la facultad de juicio.

“Kant destaca que al menos una de nuestras *facultades mentales*, la facultad de juzgar, presupone la presencia de otros [...] unido a éste [juicio] se halla la idea de que los sentimientos y las emociones [...] tienen valor sólo en la medida en que <<pueden ser generalmente comunicados>>” (Arendt, 2003:136).

Como ya se ha consignado, Arendt distingue entre el momento del pensar y el de actuar. Para la autora, se trata de dos modos de estar en el mundo diferentes; no obstante, lo que plantea no es el aislamiento, sino un pensar solitario propio del ser crítico, pero que en ningún caso se desvincula de los demás. El pensar extensivo, significa hacer presente a los otros mediante la imaginación, moviéndose en un espacio potencialmente público y abierto a todas las partes, adoptando la postura del ciudadano cosmopolita kantiano. Arendt distingue entre <<solitud>> (*solitude*) y <<soledad>> (*loneliness*):

<<El pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria [*solitary*], pero no aislada [*lonely*]; la solitud [*solitude*] es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo. La soledad [*loneliness*] aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo, cuando, como solía decir Jaspers, “me faltó a mí mismo”

[...] o, por expresarlo de otro modo, cuando soy uno y sin compañía>> (Arendt, 2003: 112).

Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que “se entrena la propia imaginación para ir de visita” (Arendt, 2003:84). Esta capacidad de hacer presente lo ausente por medio de la imaginación – facultad recogida de la *Crítica del juicio* de Kant– es para la autora un don del espíritu que prepara el objeto para la operación de la reflexión: “que es la auténtica actividad de juzgar algo” (Arendt, 2003:127) y que permite instaurar la condición de imparcialidad o <<placer desinteresado>>. Cuando Arendt se refiere al objeto, está indicando la distinción que corresponde hacer entre una característica <<comprobable>> (real, empírica y no subjetiva) y otra, que también es real pero ya no del objeto mismo, sino de lo que causa el objeto en alguien, que es lo subjetivo y propio de los sentimientos personales.

De este modo, se recupera la virtud más destacada de los hombres de Estado, consistente en integrar y comprender el mayor número de realidades (no de puntos de vista subjetivos), tal cual como éstas se muestran a las diferentes opiniones de los ciudadanos; al mismo tiempo que es capaz de comunicarlas para que circulen entre ellos, estableciéndose así el carácter común del mundo (Arendt, 1997). Esta noción alusiva a la intersubjetividad es reforzada desde las aportaciones teóricas de G. E. Lessing, del que Arendt recupera su propuesta basada en el fundamento de la humanidad como la razón común a todos los seres humanos, constituyéndose en el verdadero vínculo entre ellos.

“A partir de este énfasis en lo humano, que se fundamenta en lo racional, crece el ideal y la exigencia de tolerancia. La idea de que en todos los hombres, aunque se halle oculto tras la variedad de dogmas, costumbres y usos, está siempre el hombre, este respeto a todo lo que tiene rostro humano, no se deriva únicamente de la validez universal de la razón en tanto que mera cualidad formal; la idea de tolerancia está más bien estrechamente unida al concepto de verdad de Lessing, que a su vez sólo

puede entenderse a partir de su concepción de la historia y de sus consideraciones teológicas” (Arendt, 2004:109-110).

La importancia política de la pluralidad radica precisamente en ser una condición *sine qua non* para la aparición en la esfera pública; la condición *per quam* de toda vida política. De ella dependerán la acción y el discurso, sólo posibles por la capacidad de hombres y mujeres de ponerse en relación y atestiguar su mutua presencia. Arendt (1974a), describe la pluralidad a partir de una doble constitución: entre el carácter de igualdad (igualmente humanos para entenderse) y de distinción (el hecho de ser cada uno, único y distinto, amerita el ejercicio de acción y discurso para dicho entendimiento). Y, pese a que ingresamos en el mundo humano por medio de la palabra y el acto; definido por la autora como “un segundo nacimiento” – en el sentido de confirmar y asumir el hecho de nuestra original apariencia física insertándonos en el mundo cada vez que actuamos –, dicha inserción no responde ni a la necesidad ni a la utilidad; y aunque se vea estimulado por la presencia de los demás, nunca estará condicionado por ellos. Arendt en definitiva, se refiere a la capacidad de actuar, de ser parte del mundo por nuestra propia iniciativa: de comenzar siempre algo nuevo.

El espacio público es construido por el encuentro entre seres únicos y plurales, capaces de comprometerse en acciones recíprocas y más allá de sus intereses particulares. *Promesas*, dirá Arendt (1974a), únicamente realizables en la medida en que los demás confirman la mutua presencia y el cumplimiento de los acuerdos. De este modo, la propia vida de la esfera pública-política descansará en la existencia de las facultades de prometer y de cumplir que dependen de la condición humana de pluralidad; de la presencia, testigo y testimonio de la actuación propia y del encuentro con los otros. En la “*Condición Humana*”, la autora hará referencia al carácter irreversible de la acción, siendo dicho carácter parte de la



potencialidad de la acción emprendida, la que al mismo tiempo es caótica e incontrolable. Dado que las consecuencias del actuar humano son irreversibles, éstas pueden ser menos amenazantes gracias a la condición de pluralidad, en tanto actuamos en la presencia de los otros y podemos asumir la capacidad de perdonarnos y prometernos, hecho que nos ofrece “islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres” (Arendt, 2010: 256-257). No obstante, estas facultades, manifiesta Arendt, no actúan como principios-guía morales (siguiendo el modelo de Platón en que uno se guía por sí mismo), sino que dependen de las experiencias que se tengan en la presencia de los demás.

En virtud de lo anterior, Arendt (1974a), advierte acerca de la peligrosidad de usar la capacidad de promesa en asuntos que no sean los propiamente humanos, recordando que hay hechos “que no pueden deshacerse”. Esta exhortación es coherente con su experiencia como testigo del uso de la bomba atómica, y en general, de los acontecimientos del siglo XX, particularmente de los intentos de abolición de la pluralidad mediante el establecimiento de tiranías (totalitarismos) y el desarrollo de la técnica.

En relación con lo antes expuesto, la autora revisa las formas de gobierno que permiten o niegan la pluralidad, recuperando a Montesquieu, particularmente para subrayar que la tiranía no representa un modo de gobierno entre otros; sino una absoluta contradicción de la esencial condición humana de pluralidad, que coacciona el *habla* y la *acción* conjunta: requisitos basales de todas las modalidades de organización política que consideren como principio el respeto por la pluralidad y las diferentes formas de vida.

“Hay que tomar consciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad [...] La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro” (Montesquieu, 2003: 205-206).

En esta misma línea argumental, Arendt (1974a), elabora una crítica a la noción de soberanía, a la que define como un *ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad*, opuesta a la condición de pluralidad. La autora enfatiza en la necesidad de no confundir la libertad individual, imprescindible para la actuación política, con el aislamiento (propio del hombre masa del totalitarismo), que conduce a la atomización y que no significa soledad, sino que *no hay nadie que actúe conmigo* en la vida pública (Arendt, 1974). En este sentido, ningún hombre puede ser soberano porque nadie habita solo la tierra, sino hombres y mujeres en plural.

[...] “la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo [cuya] realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos” (Arendt, 2010: 320).

Por ello, y a partir de los sistemas políticos totalitarios experimentados durante el siglo pasado, es que la pluralidad se instala como principio político arendtiano en oposición a la instauración de un proyecto de sociedad universal (surgido históricamente en el seno del cristianismo), que amenaza la libertad al pretender la adhesión de todos a un ideal de unificación de las naciones, trascendiéndolas por la vía de la dominación global. Crítica con la que podría problematizarse la propuesta habermasiana de <<comunidad ideal del discurso>> al pretender un

universalismo procedimental, basado en la razonabilidad de argumentos bien informados. Aquí, el conflicto reside en la posibilidad de impugnación o rechazo a determinadas concepciones del bien a partir de razones defendibles. O, en términos de Taylor (1996), en la concepción de un individuo autónomo y universal que exige neutralidad del Estado frente a las concepciones de vida buena.

“Desde el punto de vista de una organización que funciona según el principio de que todo el que no está incluido está excluido, todo el que no está conmigo está contra mí, el mundo en general pierde todos los matices, diferentes acciones y aspectos pluralistas que en cualquier caso se han tornado confusos e insoportables para las masas que han perdido su lugar y su orientación en el mundo” (Arendt, 1974: 468).

Para Arendt (2004, 2005), siempre será más importante la verdadera diferencia entre los seres humanos que su igualdad básica o esencial. En definitiva, se considerará que cualquier intento de suprimir esta pluralidad equivale a una amenaza de abolición de la esfera pública en la que caben las expresiones en su *distintividad*, la que por cierto, “[...] no es lo mismo que la alteridad [esta última] es un aspecto importante de la pluralidad, la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones [...] En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción que comparte con todo lo vivo, se convierten en “unicidad”, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 1974a: 234), y acontece ‘únicamente’ en los seres humanos.

Arendt (1984), utiliza el concepto de *alteritas*, para enfatizar que en la pluralidad no sólo afirmamos lo que se es (identidad) sino además, nuestra diferencia. Inspirándose en Spinoza (“toda determinación es negación”), manifiesta que cuando se dice lo que una cosa es, se debe al mismo tiempo expresar lo que *no* es, evitando tautologías. Esto, ubica a Arendt en un plano distinto a la

asunción hegeliana en que “de lo negativo puede brotar la existencia” (dialéctica), de hecho, Hegel refuta a Spinoza invirtiendo su axioma para afirmar que “toda negación es determinación”, cuestión que puede revisarse en “*La Ciencia de la Lógica*” (2015). Aquí, cabe la reflexión de Negri (2016), respecto de la recuperación de Spinoza en la teoría política que, si seguimos a Agamben (1998), podría ayudarnos a pensar las aporías de la soberanía. No sólo Arendt revisita a Spinoza, particularmente en “*La Vida del Espíritu*” (1984), sino que el desarrollo de las nociones de acción, subjetividad y deseo político, beben del filósofo neerlandés eso que con Agamben (1998), denominamos como <<ontología de la potencia>> y que en nuestra interpretación, refiere a la acción política en tanto poder constituyente (o procesos de politización en su relación con el poder constituido). Arendt vio, según Agamben, que incluso en los procesos revolucionarios – valorados por ella como las instancias en que se inauguraban nuevos comienzos –, la acción política podía ser reemplazada por la violencia del poder instituido.

“Desde la perspectiva de la Revolución francesa, [Robespierre] necesitaba una fuente siempre viva y trascendente de autoridad que no pudiera ser identificada con la voluntad general de la nación o de la revolución, de tal modo que una soberanía absoluta – el “poder despótico” de Blackstone – pudiera conferir soberanía a la nación, y que una inmortalidad absoluta pudiera garantizar, si no la inmortalidad, al menos cierta permanencia y estabilidad a la república>>” (Arendt, citada por Agamben, 1998: 59).

En razón de lo anterior, hemos apuntado la imbricación entre los conceptos de pluralidad en la acción política con los procesos de formación de gobierno, en tanto consideramos que la pluralidad como expresión de la diversidad de formas de vida y de autodeterminación, viene a ser uno de los principios críticos en el actual funcionamiento de las democracias representativas y en el uso de la violencia como monopolio del Estado, violencia que

atenta, como hemos revisado con Arendt, contra la existencia de la esfera pública.

“De esta suerte, acudir a Spinoza significaba redescubrir la singularidad, abrirla a la multitud. Todos estos conceptos se encontraban en Spinoza: final de la dialéctica; reapertura a la singularidad; construcción de la multitud. Todos ellos apuntaban justamente a la destrucción del concepto de soberanía, del concepto de Estado moderno. En Spinoza hay asimismo una apertura a la crítica del Estado moderno, en su forma hobbesiana, es decir, en la especificidad de aquel tránsito histórico. Sin embargo, hay algo más que aquella crítica. Hay una desutopía, es decir, una propuesta de construcción nueva de una relación social multitudinaria que se regule conforme a la cooperación y a la autonomía [...] Spinoza funciona porque probablemente nos permite reinventar algunos conceptos políticos radicalmente fundadores” (Negri, 2016: s/n).

¿No es acaso esta disposición filosófica la que adoptó Arendt? Al respecto, cabe detenerse en su idea de *distinción respecto de todo lo vivo*, (ya reseñada en su definición de pluralidad), con el fin de apuntar el contenido <<biopolítico>> del análisis hecho en “*La Condición Humana*” (1958); en el que mediante la descripción de la *labor* como mera función de subsistencia, Arendt da cuenta de la instrumentalización de la política y de la transformación de la esfera pública en la modernidad. La noción misma de biopolítica, sería para la autora, en la interpretación de Ezquerro (2013), una contradicción en los términos: una política de lo antipolítico, ya que en la medida en que estamos sujetos a la necesidad de sobrevivencia, todos y todas, nos igualamos en el proceso de satisfacción de las necesidades biológicas, situación que impide el desarrollo de una política cuya condición por excelencia sea la pluralidad – la distinción –.

Ezquerro (2013), parafraseando una idea de Foucault, expresa que el poder se ha convertido en gestión administrativa de la vida al ejercer sus controles en el ámbito de la biología humana. Esta transformación, había sido señalada por Arendt como el momento

en que las necesidades fisiológicas y todo aquello que los griegos mantuvieron en el plano de lo doméstico-íntimo, pasaron a ser materia de discusión pública, considerándose a la política como *medio* para la supervivencia y la seguridad, dejando de ser un fin en sí misma; es decir, ya no relacionada con la libertad. Es esta subestimación de la política en la modernidad, la que es reflexionada por Arendt desde una perspectiva spinoziana, en la que, según entendemos con Ezquerra (2013), lo que distingue a los individuos es la acción (no la substancia o lo que subyace, el *sub-jectum* de Aristóteles).

Al hilo de lo antes esbozado, Agamben (1998), plantea como desafío para la teoría política, la necesidad de replantear los mecanismos biopolíticos actuales con que los Estados niegan nuestra existencia en tanto cuerpos y almas. Para ello, recupera la noción de “nuda vida”, que supone una “vida sin cualificación”, una vida-objeto sobre la que se ejerce el poder en la modernidad. En estos términos, la cuestión de la soberanía y la formación del Estado no responderían a una relación social, sino a una *desligadura*.

“[...] una excepción en que lo comprendido en él, es al mismo tiempo excluido; la vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte. Lo que esta desligadura produce: la nuda vida, que habita la tierra de nadie entre la casa y la ciudad es, desde el punto de vista de la soberanía, el elemento político originario” (Agamben, 1998: 117-118).

En este sentido es que Spinoza (1995), pensó el poder en un Estado democrático como un régimen “en el que mandan todos o gran parte del pueblo” (Spinoza, 1995: 527), y en el que cada cual tenía permitido pensar y decir libremente lo que pensaba.

“[...] “Democracia” significa que no hay un *universal* que opere como principio arquitectónico, que acote y defina *a priori* el espacio de juego y

ordene en su seno las singularidades, sino que el *universo* político se agota en la *multitud* de singularidades, de *conatus*, de vidas que lo componen. Es “*coetus universus hominum*”. En tanto que singular, ese “universo” expresa el poder, el *conatus*, de la multitud: “*collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet*”, es decir, tiene colegiadamente el supremo derecho a todo lo que puede. Frente al *universal*, que vuelve *impotentes* a los singulares a quienes subsume o excluye, ya que ninguno da la medida del universal, el universo spinoziano recibe su poder de los poderes de los singulares que lo componen, y no es otra cosa que esa suma de poderes” (Ezquerro, 2013: 57- 58).

Para Spinoza, tal como lo apunta Ezquerra (2013), la política sería la vida en el ejercicio de su genuina vitalidad: la vida no sería “nuda” pasiva o impotente sino una vida activa. Por ello es que entendemos que lo que Arendt recupera de Spinoza, es su comprensión de la política como acción y distinción, cuyo fin (en ambos autores) fuese la libertad, precisamente porque la autora alemana reflexionó la noción de *paria* (que analogamos con *nuda*) en los regímenes de exterminio totalitario del siglo XX, en los cuales, se intentó no sólo abolir cualquier diferencia (contra toda pluralidad y contra todo ejercicio político), sino además, se puso en funcionamiento una maquinaria de “fabricación de cadáveres”, utilizando los avances de la técnica.

De este modo, se constata que el ejercicio de la pluralidad – o multitud de singularidades – exhibe su propia complejidad, hallándose los seres únicos/plurales en la imposibilidad de ser los soberanos de sus actos, de predecir el futuro o conocer sus consecuencias. Al mismo tiempo, la propia fuerza individual queda sostenida por la pluralidad en un espacio de resistencias, promesas y potencias mutuas, fuerza individual que será siempre superable por la capacidad de acción conjunta. Arendt (1974a), dirá que el poder (del griego *dynamis* y del latino *potentia*), corresponde a la condición de pluralidad, es éste es el que mantiene con vida a la esfera pública en tanto expresión de la potencialidad de la aparición de hombres y mujeres que hablan y actúan en acciones recíprocas. Potencia que con Spinoza (1995), se transforma en *conatus* (deseo) como fuerza para que las cosas perseveren en su ser.

Arendt (1984), inspirada en “*El Sofista*” de Platón, propone la constatación de la pluralidad por el *dialegesthai*, un <<viajar a través de las palabras>>, constituido por un proceso de pensamiento que puede llegar a ser crítico gracias a la articulación de preguntas y respuestas. Dicho proceso, asume como punto de partida la existencia de la dualidad del <<Yo conmigo mismo>> en



un ámbito que la autora denomina *solitud* (que no es lo mismo que el aislamiento del individuo atomizado y falto de relaciones humanas descrito en los “*Orígenes del Totalitarismo*”). Es decir, se plantea una correspondencia entre la facultad de habla y la pluralidad humana que posibilita tanto la convivencia con uno mismo a través del diálogo, como el compartir el mundo con otros por medio de la comunicación. Esta es la razón en la que se sostiene Arendt (1997), para afirmar la imposibilidad de abolir completamente la pluralidad, señalando que incluso la huida del filósofo (platónica), es pura ilusión, por cuanto, aun estando a solas no desaparece la obligación de vivir en pluralidad, ya que es con uno mismo con quien continúa una incesante conversación. Aquí, habría que recordar la noción del *dos-en-uno* socrático que alivia la soledad del pensamiento en virtud de su dualidad, lo que remite a una infinita pluralidad (Arendt, 1984).

“Dado que la pluralidad es una de las condiciones existenciales fundamentales de la vida humana en la tierra – hasta tal punto que *inter homines esse*, estar entre los hombres, era para los romanos el signo de estar vivo, de ser conscientes de la realidad del mundo y de uno mismo, e <<*inter hominis esse desinere*>>, dejar de estar entre los hombres, era sinónimo de la muerte –, el estar solo y tener relaciones conmigo mismo es la característica fundamental de la vida del espíritu. Se puede decir que el espíritu tiene una vida propia sólo en la medida en que actualiza esta relación, en cuyo seno, existencialmente, la pluralidad se reduce a la dualidad ya implícita en el hecho y la palabra <<consciencia>>, o *syn-eidenai*-conocer. A este estado existencial en el que yo me hago compañía a mí mismo, yo lo llamaría <<solitud>>, para distinguirlo de <<soledad>>, donde yo me encuentro solo, pero privado no ya únicamente de la compañía humana, sino también de mi propia compañía potencial” (Arendt, 1984:92).

## 1.7 El poder en la trama de las relaciones humanas

Un concepto que puede orientar la comprensión de las relaciones humanas en ese “mundo común compartido” al cual ya se ha hecho referencia, es el de <<*inter est*>> que en su significado más literal indica <<intereses>>, los que se hallan entre las personas y las relaciona. En el espacio público y en el mundo de cosas en que los seres humanos se desenvuelven, tanto la acción como el discurso poseen una parte objetiva, es decir, indican lo que físicamente se encuentra entre ellos. Arendt (1974a), plantea que de ese mundo de cosas objetivas y compartidas se desprenden los específicos, objetivos y mundanos intereses, implicando además una revelación de agentes que hablan y actúan. Al mismo tiempo, considera que este *inter est* objetivo o *en medio de*, queda sobrepuesto por otro *inter est*, completamente distinto, formado ya no por cuestiones tangibles, sino por hechos y palabras originadas por hombres y mujeres que actúan y hablan entre sí. Este proceso que podría calificarse como <<*intersubjetivo*>>, puede no dejar tras de sí resultados y/o productos finales. En este sentido, podemos establecer una relación conceptual con sus distinciones de la *Vita Activa* (labor, trabajo, acción), en tanto su definición de labor era precisamente el ser una actividad ligada únicamente a la sobrevivencia que no deja resultados en el mundo, dado que su “producto” es consumido de forma inmediata; sin embargo, los intereses que vinculan a hombres y mujeres en la acción política, tangibles o no tangibles, sí son *mundanos*, en tanto relación política y comunicativa establecida entre ellos, como a su vez, en razón del carácter de acontecimiento o manifestación propia de la acción política.

Dicho *en medio de* intangible, no es menos real que el mundo de cosas físicas vistas y compartidas; a esta realidad Arendt (1974a), la denomina <<*la trama de las relaciones humanas*>>. La autora usa esta metáfora para indicar su cualidad intangible, pero también

para criticar el materialismo en la política, tradición inaugurada por Aristóteles (y continuada por Marx), y que en sus palabras pasa por alto “el hecho [...] de que los hombres se revelan como individuos, como distintas y únicas personas” (Arendt, 1974a: 243).

El *initium* de la acción (como se verá más adelante), se debe a esta <<trama>> no sólo por el hecho de alcanzar los propósitos de la acción, sino además por su carácter de realidad en la medida en que va produciendo historias – con o sin intención –. Desde este planteamiento se desprende la noción de poder arendtiana, concebida como la capacidad de hombres y mujeres de crear algo en común, alcanzando objetivos compartidos sólo realizables bajo esa condición de encuentro. Dicha trama, hace posible el establecimiento de promesas y acuerdos a través de una síntesis entre intereses tangibles e intangibles que potencian a la acción humana en la reciprocidad de la acción colectiva, pudiendo incluso generar nuevos inicios o fundar revoluciones.

En “*Sobre la Revolución*” (1967), Arendt recuerda que las revoluciones, aun cuando puedan ser iniciadas por individuos aislados, sólo pueden ser llevadas adelante por un esfuerzo mancomunado. Desde ese punto de vista, es el trabajo colectivo el que abre la posibilidad de generar horizontalidades haciendo factible la convivencia entre diferentes orígenes – principio de pluralidad –. En esta línea de reflexión, la autora expresa que en el escenario de generación de poder popular y colectivo no tiene ningún sentido aludir al principio del Estado Nacional, ya que éste apela a un pasado y origen comunes; por ello, también afirma que a la noción de <<contrato mutuo>> subyacente en las promesas le es inherente el carácter republicano que reconoce que el poder reside en el pueblo, siendo absurdo un gobierno que de cabida al sometimiento mutuo.

“A diferencia de la fuerza, que es atributo y propiedad de cada hombre en su aislamiento frente a todos los demás hombres, el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersan o se separan. Por tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logran conservar intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción” (Arendt, 1967:185-186).

Si bien, Arendt reconoce que en el caso de la Revolución americana, el pueblo no estaba constituido como tal en el sentido de la Revolución – debido a que los cuerpos provenientes del Viejo Mundo se fundaban en el privilegio, nacimiento y la profesión, representando intereses particulares pero dejando en manos del monarca el interés público – destaca que el único dogma compartido entre las revoluciones del siglo XVIII, fue “la convicción de que la fuente y el origen del poder político legítimo reside en el pueblo [...] sólo un poder tal, basado en la reciprocidad y en la mutualidad, era un poder verdadero y legítimo” (Arendt, 1967: 191-193).

En su obra *Crisis de la República* (1973), la autora, retrotrayéndose hasta el siglo XVII, describe cómo dicho siglo combinó teóricamente bajo el nombre de contrato social, tres clases diferentes de acuerdos originarios, señalando en primer término, el que se contraía entre un pueblo y su Dios (el pacto bíblico), en el que el pueblo obedecía las leyes que pudiesen revelarles una divinidad. En segundo lugar, describe el pacto hobbesiano, cuyas autoridades estrictamente seculares garantizaban la seguridad del pueblo mediante la sucesión que éste hacía de sus derechos y poderes. Esta <<versión vertical del contrato social>> difiere de la de tipo republicano inaugurada con la Revolución americana, en la que el poder descansaba en el pueblo – *potestas in populo* – que

podía revocar el poder concedido a las autoridades. En tercer lugar, Arendt se refiere al contrato social originario de Locke en el que la sociedad – en el sentido de *societas* latina – introducía una <<alianza>> entre los miembros individuales que se ligaban entre sí. Este contrato limitaba el poder de cada individuo, dejando intacto el poder de la sociedad que es la que establecía al gobierno.

La propuesta de Locke es denominada por la autora como una <<versión horizontal del contrato social>>, que renueva la versión de la *potesta in populo* romana con la salvedad de que en las anteriores teorías, el pueblo podía resistirse sólo cuando se le encadenaba, no obstante con Locke adquiriría el derecho de <<impedir el encadenamiento>> (Arendt, 1973:95).

“Por tanto, cualquiera que abandone el estado de naturaleza para unirse a una comunidad ha de entender que hace entrega, ante la mayoría de esa comunidad, de todo el poder necesario para cumplir los fines para los que se ha unido en sociedad, a menos que expresamente acuerden que se precisa un número mayor que la mayoría. Y esta entrega se lleva a cabo mediante el mero acuerdo de *unirse en una sociedad política*, lo cual es todo el pacto que se precisa para que los individuos ingresen o constituyan una *república*. Con lo cual, aquello que da inicio y constituye en realidad a una sociedad política no es más que el consenso de un grupo de hombres libres capaces de formar un [sic] mayoría para unirse e incorporarse a tal sociedad. Y esto y sólo esto es lo que dio o pudo dar principio a cualquier gobierno legítimo del mundo” (Locke, 1991: 275).

Para Arendt, el hecho de que vivamos bajo un *consentimiento tácito*, dificulta la posibilidad de llamarlo *voluntario*. Empero, podríamos denominarlo así, si una comunidad asegurara legalmente y *de facto* la posibilidad de disenso que es característica de un gobierno libre, ya que como dice la autora “[...] Quien sabe que puede disentir sabe que, de alguna forma, asiente cuando no disiente” (Arendt, 1973:95).

Arendt (1973), refiriéndose al asentimiento contemplado en la comprensión americana del término – a la que reconoce como

versión horizontal ya que se preocupaba por las minorías disidentes – plantea que el contenido moral de dicho asentimiento consistía en la obligación de cumplirlos, una obligación inherente a todas las promesas.

“La única obligación que, *como ciudadano*, tengo derecho a asumir, es la de hacer y cumplir promesas [éstas] son el único modo que los hombres tienen de ordenar el futuro, haciéndolo previsible y fiable hasta el grado que sea humanamente posible. Y como la previsibilidad del futuro nunca puede ser absoluta, las promesas están caracterizadas por dos limitaciones esenciales. Estamos obligados a mantener nuestras promesas con tal de que no surjan circunstancias inesperadas y con tal de que no se rompa la reciprocidad inherente a todas las promesas” (Arendt, 1973:100).

Arendt (1967), recalca que el poder no puede ser contrarrestado por medio de las leyes y lo que se entiende como <<poder>> en un gobierno constitucional, limitado y legítimo, corresponde en estricto rigor a la monopolización de la violencia, o sea, a la capacidad que tiene un gobierno de monopolizar el poder de la mayoría. En este sentido, las leyes peligran constantemente ante el poder de dicha mayoría y, en caso de que entren en conflicto, escasamente será la ley la que salga victoriosa.

“Todos los contratos, pactos y acuerdos descansan en la reciprocidad [...] la [...] ventaja de la versión horizontal del contrato social es que esta reciprocidad liga a cada miembro con sus conciudadanos. Es la única forma de gobierno en la que los ciudadanos están ligados entre sí, no a través de recuerdos históricos o por homogeneidad étnica como en la Nación-Estado ni a través del Leviatan de Hobbes, que <<intimida a todos>> y así les une, sino a través de la fuerza de las promesas mutuas. En el pensamiento de Locke, esto significaba que la sociedad permanecería intacta incluso si <<es disuelto el Gobierno>> o si rompe su acuerdo con la sociedad, evolucionando hacia una tiranía. Una vez establecida, la sociedad, mientras exista como tal, no puede ser devuelta a la ilegalidad y a la anarquía del estado de la naturaleza. En palabras de Locke, <<el poder que cada individuo entrega a la sociedad cuando entra en ésta, jamás puede ser devuelto de nuevo al individuo mientras la

sociedad dure sino que permanecerá siempre en la comunidad>>”  
(Arendt, 1973: 94).

Es la existencia de esta trama y sus intercambios lo que confiere el poder y evidencia la capacidad de los seres humanos por construir y mantener un mundo en común. Al volver sobre el concepto de *philia* aristotélica, puede recordarse que el elemento político de la amistad aludía a lo que Arendt (1997), definía como el *tipo de comprensión por excelencia*, en referencia al modo específico en que se articula y muestra el mundo común al otro. Esta cuestión resulta fundamental a la hora de entender la conceptualización elaborada por la autora en torno al poder, nunca concebido como propiedad de un individuo, sino que perteneciente a un grupo humano en tanto sea capaz de actuar concertadamente y permanecer en esa comunión. Arendt (2005a), se retrotrae hasta el origen del poder – *potestas in populo* – señalando que sin un pueblo, éste desaparece. Es el poder que no siendo en sí mismo un medio para un fin se constituye en verdadera condición para que las personas piensen y actúen en las categorías de medios-fin. En razón de lo anterior, Arendt manifiesta que no tiene sentido preguntarse por el fin de un gobierno, ya que el poder no necesita justificación y, en tanto inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas lo que sí requiere es legitimación.

“El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto. Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no sólo resulta claro sino que es actual y el fin que justifica los medios es inmediato” (Arendt, 2005a: 72).

Arendt (1967), es enfática en señalar que pese al papel que juega la violencia, inevitable en todas las revoluciones, el gran aprendizaje de la Revolución americana es que ésta no aconteció gracias a un estallido, sino que fue preparada por hombres que pensaron de común acuerdo, inaugurando así algo inédito en la historia: el principio de las fundaciones que combina la promesa mutua y la deliberación en común.



## 2. El concepto de Acción Política: Por una revitalización del ámbito público

*“Libertad es la quintaesencia de la Condición Humana”*  
Hannah Arendt. Ensayos de Comprensión (2005).

Para elaborar sus argumentaciones acerca de la dimensión de *libertad*, Arendt se basa en la misma diferenciación griega de la vida en la *polis*, es decir, la distinción entre libertad y liberación. Los hombres eran libres para su participación en el *ágora*, porque habían superado una condición previa: la liberación de sus necesidades más apremiantes de existencia, posible en virtud de la esclavitud.

“Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *scholē* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía perseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria. A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [*Arbeit*], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medios-fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio. Y el fin no era la libertad tal como se hacía realidad en la *polis*, sino la liberación prepolítica para la libertad en la *polis*” (Arendt, 1997a: 69).

Lo que Arendt enfatiza al retomar la tradición clásica griega, es que la libertad estaba representada por y se experimentaba en la *polis*, no obstante, para ello había que generar las condiciones (parte del ámbito pre político) de participación en el *ágora*. Una de éstas; era

la distinción entre las dimensiones pública y privada. En el espacio que no *aparecía* – privado – se encontraban las mujeres, niños, metecos y esclavos. Y la particular característica de la organización griega era la dominación sobre estos últimos, ya que sólo de ese modo podían los hombres liberarse de sus necesidades y ser libres, dándole un carácter de realidad a la vida política. Es decir; todo lo que forma el modelo político griego y que se constituye en las bases de la tradición política Occidental, se fundamenta en esta práctica de libertad de participación, palabra y acto – entendiendo que la esclavitud fue tratada como ámbito privado y no político –.

La justificación de la esclavitud, es elaborada por Aristóteles en su obra “*La Política*”, escrita hacia el año 330 a.C, estableciendo una relación entre los hombres y la naturaleza. Para el filósofo, nada de lo que ésta hace puede ser imperfecto y nada contrario a la naturaleza es hermoso, razón en la que se basa para justificar la existencia de los “*domésticos*” para su utilización por los hombres, quienes deben comportarse según el modo al que les obligan sus necesidades. Entonces, si la naturaleza no hace nada en vano; los participantes de la *polis* (ciudadanos), no se definirán por habitarla (los esclavos también lo hacen), sino porque en virtud de la diferenciación de los géneros humanos y tipos de vida, algunos hombres han sido hechos para la vida social y la palabra.

“[...] parece claro que el cuidado de la administración familiar debe dar preferencia a las personas sobre la adquisición de objetos inanimados, y más a la excelencia de los humanos que a la propiedad de la llamada riqueza, y más importancia a la de los libres que a la de los esclavos [...] podría uno preguntar si el esclavo puede poseer alguna virtud, aparte de las propias de su instrumentalidad y servicio, otra más valiosa que éstas, como la prudencia, el valor, la justicia y demás disposiciones de esta clase, o si no tiene ninguna más de sus habilidades corporales” (Aristóteles, 1997:63).

Según lo anterior, se hace necesario señalar que en la experiencia de esos hombres libres, fue creado un modelo político con las características recreadas por Hannah Arendt. Énfasis que nos es fundamental en la interpretación de su teoría, ya que la autora entiende al ámbito político como autónomo, definiendo lo social como un asunto pre-político.

Entendida la política autónomamente, es que en ese ejercicio de libertad de la *polis* y guiados aún por la *isonomía*, no se concebían distingos entre gobernantes y gobernados, entre dominación y sujeción, entre mando y obediencia, debido a que esas condiciones eran previas al establecimiento del campo político, por lo tanto, pre-políticas y lo eran “precisamente porque no son su contenido” (Arendt, 1996: 129). Aun cuando, tal como lo advierte Arendt (1996), si bien la libertad se conseguía a posteriori de la liberación de necesidades, esto no quiere decir que una vez liberados de éstas los hombres fueran automáticamente libres, ya que necesitaban de la participación y compañía de los otros para organizar un mundo en común en el que cada uno podía hacer su aparición mediante *praxis* y *lexis*.

Lo que distinguía a la *polis* y era su condición por antonomasia era la libertad, pero no porque la política fuese considerada un medio para alcanzarla, sino porque para los griegos, el ser libre y participar de la *polis* simbolizaban lo mismo. En este sentido, la libertad puede ser conceptualizada como negativa, en tanto dependía de no ser dominado y no dominar, y positivamente, porque participaba de un espacio sostenido por muchos otros ‘iguales’, requisito sin el cual no había libertad (Arendt, 1997a). Visto así, expresa Arendt (1967), la libertad negativa más importante que poseemos desde la Antigüedad es precisamente la libertad política.

Cabe aquí hacer referencia a lo que, siguiendo a Berlín (2004), representa el problema central de la teoría política; y es la cuestión de la obediencia y la coacción. Para el autor, ser libre en términos negativos significa no ser importunado o coaccionado por otros, por lo que a mayor espacio de actuación y no coacción, mayor es la libertad política. En estos términos, coincide parcialmente con lo planteado por Arendt.

La coacción, es la interferencia deliberada de otros, que si no se diera permitiría actuar, por lo tanto, si existen seres humanos que impidan alcanzar un fin, entonces se carece de libertad política. Por otro lado, señala Berlín (2004), el sentido *positivo* de la libertad no se logra mediante la respuesta acerca de lo que se es libre de hacer o ser, sino, cuando se responde por el tipo de gobierno bajo el que se vive, identificando quién es quien ordena lo que se tiene que hacer y dejar de hacer (ser libre *para* algo); argumentación que difiere de la propuesta arendtiana. Para el liberalismo, la libertad es la ausencia de coacción, para el republicanismo, la libertad representa la ausencia de dominación (Saralegui, 2011a).

El republicanismo arendtiano, se fundamenta en las libertades positivas del mundo griego, orientadas por los ideales de participación, autogobierno, y autorrealización. Por esta razón, interpretamos, Arendt expone en “*Sobre la Revolución*” (1967) que incluso los gobiernos monárquicos pueden garantizar libertades negativas como las de coerción o de movimiento, pero para la autora, las únicas verdaderamente políticas eran las de palabra, pensamiento y acción.

“[...] no [...] confundamos derechos civiles y libertad política [ni] identifiquemos los postulados de todo gobierno civilizado con la sustancia misma de una república libre” (Arendt, 1967: 229-230).

En virtud de lo anterior, parece fundamental recalcar que Arendt, siguiendo el modelo de democracia ateniense y el republicanismo cívico, recupera una noción política que no diferencia entre términos como igualdad, política, libertad y participación, ya que éstos representan lo mismo: la vida en la *polis* implicaba el encuentro de hombres libres, en igualdad de condiciones para establecer relaciones a través de la acción y el discurso.

Subrayada la noción de acción política arendtiana, podemos establecer distingos con la propuesta de Isaiah Berlín para comprender la teoría política moderna (y, cabe mencionar, con el republicanismo de Maquiavelo (2011, 2011a) que a diferencia de Arendt, subraya el concepto de soberanía para conservar el poder del Estado, siendo ésta su fundamento normativo, asistido por las nociones de “estado de naturaleza” o “contrato”). Berlín coincidiría con Arendt en la conceptualización de la libertad negativa como interferencia, pero no así en el concepto de libertad positiva, que para la autora está representado por la acción política. Para Berlín (2004), la libertad política es la de tipo *negativa* (estar libre *de* algo), y se alcanza una vez superadas las circunstancias que imposibilitan su ejercicio. Esto último es lo que Arendt califica (en su análisis de la política moderna) como social: es decir, corresponde a la *liberación* de necesidades, que en su opinión son parte del campo pre- político.

Es precisamente esta distinción entre los ámbitos político y social, lo que lleva a Arendt a sostener que la Revolución francesa fracasó y a valorar exitosamente a la Revolución estadounidense (en su fase inicial), debido a que esta última habría sido propiamente política (centrada en la redacción de la Constitución y en la acción, por lo tanto, correspondiente a la libertad positiva). Berlín, por el contrario, entiende a la Revolución francesa como ejemplo del concepto de libertad positiva.

“La Revolución francesa fue, al menos en su fase jacobina y como todas las grandes revoluciones, una erupción del deseo de libertad <<positiva>>, de autogobierno colectivo, por parte de un nutrido grupo de franceses que se sentían liberados así como nación” (Berlín, 2004: 246).

De lo antes reseñado, se desprende la controversial especificidad política postulada por Arendt y criticada por el historiador Hobsbawm (Hobsbawm citado por Sánchez, 2008), quien la cuestiona por no ajustarse a los hechos de las revoluciones y construirse un tipo ideal de éstas, excluyendo lo que no cuadra, algo así como la creación de una teoría *ad hoc*, en los términos de Feyerabend (1986).

Para Arendt, era indiscutible que la esclavitud griega, la extrema pobreza en Francia, o la explotación capitalista eran injustas e ignominiosas, y en ese sentido no había que deliberar al respecto, puesto que era la administración de lo social la instancia que debía resolverlas. Empero, fueron precisamente esas condiciones las que le permitieron dar contenido a su noción de *paria* – o *acomismo*, como lugar fuera del mundo, en tanto negación de la categoría política de una masa ingente de personas –, que ya en el contexto del siglo XVIII en adelante, se transformó para ella en categoría política.

“La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones” (Arendt, 1974: 375).

En resumen; la libertad como fenómeno político era posible únicamente en la *polis* una vez superadas las condiciones pre-políticas de necesidad, las que se caracterizaban por la esclavitud doméstica privada, ámbito en el que se justificaba la fuerza y la violencia para dominar las necesidades: había que garantizar la

libertad de la *polis*, porque refería al lugar mundano de encuentro y aparición de los libres.

Es importante consignar que desde Arendt, la libertad no es concebida como un ejercicio de la voluntad donde uno pueda orientarse por un fin y juzgarse entre opciones buenas y malas, ya que la experiencia de la libertad clásica no estaba dada como objeto de conocimiento o imaginación (Arendt, 1996). Comprensión que podemos revisar en las afirmaciones de Montesquieu cuando expresa: “Es cierto que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer” (Montesquieu, 2003: 204).

“Montesquieu estableció una diferencia expresa entre libertad filosófica y libertad política, que consistía en que la filosofía sólo exige de la libertad el ejercicio de la voluntad [...] por el contrario, la libertad política consiste en que cada uno pueda hacer lo que debe querer [...] Para Montesquieu y los antiguos era obvio que un sujeto no podía ser llamado libre cuando carecía de la capacidad de hacer” (Arendt, 1996: 173).

Esto quiere decir que libertad o *polis* no eran un fin a alcanzar, ya que significaban el sentido mismo de la existencia. Desde ese punto de vista, se comprende entonces que el objetivo de lo político es “establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo [...] En la antigüedad clásica, la libertad era un concepto exclusivamente político, la quintaesencia de la ciudad estado y de la ciudadanía” (Arendt, 1996:167-170).

Arendt (1967), recuerda que desde Herodoto se concibió a las ciudades-estado griegas como formas de organización política al margen de todo poder – *isonómicas* –, sin la existencia de divisiones entre gobernantes y gobernados. En este marco es que se

contextualiza el hecho de que abordar la acción y la política requiere asumir que la libertad existe, y que si bien en crisis o revoluciones se transforma excepcionalmente en el objetivo directo de la acción política; representa el fenómeno por el cual es posible que hombres y mujeres vivan juntos en una organización política, ya que sin ella, la vida política carecería de sentido. “La *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción” (Arendt, 1996:158).

Respecto de la transformación de la concepción moderna de la libertad, ya se ha señalado la influencia platónica sobre el concepto de libertad filosófica o contemplativa, la que se identificará con la libertad académica en oposición a la libertad política o de acción, tal cual fue entendida en la Grecia clásica de Sócrates. A esta relación filosófica y política, pueden sumarse los postulados del cristianismo en los que se privatiza la acción y se desdeña la aparición en la esfera de los asuntos públicos.

En el proceso ya descrito; la libertad en la antigüedad clásica, inicialmente experimentada en el ámbito político, pasó a entenderse como “libertad interior” o filosófica. Aquí, habría que recordar a Platón en su concepción de verdad en sí misma, no discursiva y sólo alcanzable en la soledad de la contemplación. Una vez cristalizada la entrada de la libertad (política) en la filosofía, Arendt acusará dicha influencia sobre el cristianismo que se constata cuando San Pablo plantea la noción de libre albedrío; es decir, la libertad política, originalmente pensada como encuentro con los otros terminó por considerarse como libertad en la soledad total del individuo.

“[...] lo que en general entendemos por voluntad y fuerza de voluntad surgió [...] de la experiencia de un *yo-quiero* y *no-puedo*, lo que significa que el *quiero* [...] está sujeto al *yo* [...] el *quiero* nunca se puede liberar del *yo* [...] el *quiero* bajo el dominio del *yo*. Esta dependencia del *yo* diferencia al *quiero* del *pienso* que también se mueve entre el sujeto y su



yo, pero en cuyo diálogo el yo no es el objeto de la actividad del pensamiento” (Arendt, 1996: 175).

No obstante, la reivindicación arendtiana del concepto tiene sentido en el momento en que se nos revela la libertad: nos hacemos conscientes de ella o de su ausencia en nuestra relación con los otros y no en la relación con nosotros mismos; y ésta es la mejor representación de la antítesis entre la libertad política y la libertad interior (Arendt, 1996). Esto mismo, habría que vincularlo con la noción de pluralidad, porque a través de ella no sólo se descubre que el ser humano no está dado a sí mismo, sino que puede llegar a ser por su capacidad de compromiso en el encuentro con los muchos: ésta es la posibilidad que nos entrega la libertad humana, el poder crearnos a nosotros mismos en medio de múltiples y caóticas posibilidades (Arendt, 2005).

En este escenario es que se entiende que los filósofos se hayan interesado en el fenómeno de la libertad, puesto que ésta ya no se encontraba en el hacer sino que pasó a experimentarse en la voluntad y en la relación con el propio yo, cuando la libertad se había asimilado como libre albedrío. Desde entonces, expresa Arendt (1996), la libertad ha sido un problema filosófico que se aplicó al campo político. En resumen, se transita desde la acción y el encuentro con los otros en la luz pública a la fuerza de voluntad en la soledad – identificada como libertad personal –. Ello explica, según Arendt, el hecho de que el ideal de libertad haya dejado de ser el virtuosismo para convertirse en soberanía como ideal de libre albedrío.

En su obra *“La Condición Humana”* (1958), la autora describe la transformación de la filosofía política desde la antigüedad clásica hasta la irrupción de las ciencias modernas, planteando como objetivo el <<*pensar en lo que hacemos*>>, y destacando dicha capacidad como la más excelsa de las existentes en política, en

tanto facultad de juicio (sobre la que nos detendremos más adelante). Al mismo tiempo, y en razón de las actividades humanas de labor, fabricación y acción, la autora reflexiona acerca del lugar que en política posee el discurso, que *es lo que hace del hombre un ser único*, ya que para Arendt (2005a), ninguna otra facultad (ni la razón, ni la conciencia), diferencia al ser humano tan radicalmente de todas las especies como lo hace el lenguaje.

“Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what makes man a political being” (Arendt, 1958: 3).

Como se ha hecho constar, Arendt postula que la labor es realizada por el *animal laborans*, el trabajo por el *homo faber*, y la acción por el agente (hombre o mujer *de acción*), actividades contempladas dentro de la *Vita Activa*.

Según lo anterior, el *animal laborans* refiere al ser humano sujeto a la necesidad de la labor y el consumo, siendo la vida y su conservación el bien más elevado, razón por la cual, todas las actividades que realiza se enfocan en la mantención del metabolismo de su cuerpo, cuya producción es cíclica y destinada a ser consumida. Esto explica que en el laborar se esté “fuera” del mundo (de la mundanidad), al ser una actividad no perdurable por la necesidad de mantenerse vivo, razón por la que el laborante no puede participar libremente de las actividades políticas y de las relaciones de contigüidad que ahí acontecen cuando se entra en la dimensión pública y de lo común. Los valores derivados de esta actividad son <<sociales>>, en razón de su fusión con el consumo; aquí irrumpe la idea de igualdad pero producida por un externo (dinero) muy distinta de la igualdad política que emerge de la propia relación entre personas que se reúnen con fines comunes. Por el contrario, en la vida del que labora, lo que se da es más bien

una uniformidad que opera por la satisfacción de las necesidades fisiológicas.

La idea de uniformidad se opone a la de pluralidad de la acción, ya que porta un carácter no mundano en razón de que los productos de la labor son rápidamente consumidos para la sobrevivencia. En el *oikos*, que era la unidad básica de producción y reproducción – y que no debe confundirse con la economía moderna centrada en la producción de bienes pero olvidando la fuerza de trabajo (Mirón, 2004) – los productos no permanecían en el mundo artificialmente creado por hombres y mujeres. Esto, que Arendt (2010) califica como la unión de “muchos en uno” (homogeneización) propia de la labor, sería antipolítica, ya que una sociedad basada únicamente en ella y el consumo, diluye la individualidad no otorgando espacio para la *distinción* tan propia del ser que actúa políticamente.

Por otro lado, el *homo faber*, en su capacidad humana para hacer, fabricar, producir y construir utensilios, sí erige un mundo duradero de cosas, ya que éstas permanecen en el mundo, razón por la que Arendt (2010), le reconoce su carácter *mundano*, en tanto produce objetos *útiles* (de uso) bajo una racionalidad medios/fin; es decir, en virtud de un inicio y final, dándole al mundo un carácter de realidad tangible. No obstante, esta producción puede ocurrir en aislamiento, en el sentido de que no necesita la confirmación de los demás para la fabricación; y lo que lleva al *homo faber* al espacio público no es la necesidad de encontrarse con otros en pura contigüidad, sino la exhibición de sus productos; el ‘poder de cambio’, dice Arendt (2010), refiriéndose a la idea de Adam Smith (capacidad de los objetos de proporcionar bienes distintos).

El *homo faber*, en su interminable fabricación de cosas que constituyen el artificio humano, se orienta por un modelo según el cual elabora su objeto, el que puede responder a una imagen contemplada en su mente o bien, a un boceto precedente a su

respectiva materialización; la cuestión relevante para la autora es que este modelo/guía es previo al proceso mismo de fabricación, lo que viene a recordar la instrumentalidad bajo la cual se rige el trabajo. En coherencia con dicha instrumentalidad es que la fabricación siempre posee un producto final. Arendt (2010) citando a Marx, plantea el hecho de que <<el proceso desaparece en el producto>>.

“[...] en el proceso de fabricación el fin está fuera de duda: llega cuando se añade al artificio humano una cosa nueva por completo y lo suficientemente durable como para permanecer en el mundo en concepto de identidad independiente” (Arendt, 2010: 163).

Estrictamente hablando, Arendt (1958), define a la labor y el trabajo como actividades apolíticas, especificando el carácter antipolítico del laborar. Esto se explica porque en el caso del *homo faber*, éste posee como prerrequisito necesario, el aislamiento, aun cuando, mantiene relación con el espacio de “aparición” público y con el mundo de cosas tangibles por él producidas; por lo tanto, su actividad puede no ser política, pero no es anti política. En el caso del *animal laborans*, su actividad sería antipolítica al no estar junto al mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo y su necesidad de sobrevivir. Arendt no niega que sean hombres que vivan entre los demás, pero esta contigüidad (o relación) no es la verdadera pluralidad. Incluso si “laboran” en grupo, esta misma naturaleza colectiva de la labor, lejos de permitir la distinción de cada uno, requiere la pérdida de todo conocimiento de individualidad e identidad, por ello sus valores son sociales (y no políticos).

“La identidad que prevalece en una sociedad basada en la labor y el consumo y expresada en su conformidad, está íntimamente relacionada con la experiencia somática de laborar juntos, donde el ritmo biológico de la labor une al grupo de laborantes hasta el punto de que cada uno puede sentir que ya no es un individuo, sino realmente uno con todos los otros” (Arendt, 2010: 235-236).

En síntesis; la <<vida buena>> que enfatizaba Aristóteles, resulta impracticable en un estado en que el cuerpo se halla sometido a los requerimientos del ciclo biológico y al consumo productivo como condición fisiológica. Bajo este punto de vista, es que se entendió el sometimiento de los esclavos en la antigüedad clásica; es decir, como una forma de dominar la necesidad, liberándose así – los hombres –, para el ejercicio de la actividad pública. Esta fundamentación histórica, se suma a los antecedentes que permiten comprender el punto de partida desde el cual Hannah Arendt, distingue conceptualmente la “liberación de la necesidad” de la noción de “libertad”: “[...] the real opposite underlying it is the opposition of necessity and freedom” (Arendt, 1958: 127). Ideas que son la base argumental sobre la que construye su noción de especificidad de la política, tratada con mayor énfasis en *Sobre la Revolución* (1967) y *Qué es la política* (1997a), aun cuando sean transversales en su teoría.

Por lo tanto, se apunta nuevamente a uno de los ejes teóricos centrales en Arendt, y es el que se dirige a una de las características de la acción política que la hace única respecto de las actividades ya reseñadas. Dicho eje, se refiere al carácter de irreversibilidad de la acción, la que si bien puede tener un principio definido, nunca posee un fin predecible. Por ello, Arendt (1958), introduce lo que denomina <<el remedio de la irreversibilidad>>, refiriéndose a la facultad de perdonar. Tanto la capacidad de comprometerse – que da un margen de confiabilidad a la acción– como la de perdonar, permitirían mantener el carácter de continuidad – en perspectiva histórica – del mundo común. Sin esta posibilidad de liberación de las consecuencias de nuestros actos quedaríamos atrapados en la rememoración del hecho lesivo, en una oscuridad que “sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple” (Arendt, 2010: 257). Es gracias a esta mutua exoneración, que hombres y mujeres pueden seguir siendo libres y

actuando en común, sin perder de vista que el marco performativo del perdón y la promesa es siempre el espacio público y las propias capacidades humanas. Por lo tanto, todo lo que aparezca como imposible de juzgar o de comprender, resulta ser incastigable o imperdonable. Distinto es el caso del trabajo que se realiza en virtud de una idea propia (del *homo faber*), cuestión que nos retrotrae a la noción de modelo-guía platónico de gobierno, cuya legitimidad se basa en el dominio del yo (como uno se gobierna gobernará a los demás). Por el contrario, la acción dependerá siempre de la pluralidad de personas involucradas en ella, y es en virtud de esta ineluctable pluralidad que no puede ser predicha.

Cabe recordar la crítica de Arendt contra las ideologías, posición argumentada en “*Los orígenes del totalitarismo*” (1974). Ahí, la autora exponía el peligro de que la lógica, como un movimiento del pensamiento, fuese aplicada a una idea, convirtiéndola en una premisa. El riesgo que Arendt observaba, era cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar por la camisa de fuerza del dogmatismo.

“[...] edificar un mundo ficticio coherente no alterado por la actualidad de los acontecimientos” (Arendt, citada por Esposito, 1996: 159).

Lo anterior, guarda relación con aquello que Esposito (1996), refiriéndose al nazismo, definía como la <<mímesis del absoluto>>. Para el autor, el mal del totalitarismo fue posible en tanto *fabricó* una comunidad siguiendo su propio modelo, aboliendo con ello la distancia y la soledad necesarias para el desarrollo del pensamiento libre y creativo (propia de hombres y mujeres de acción).

Sin embargo, hay obras humanas (y no acción política en términos arendtianos), que pueden ser tan irreversibles como imperdonables. Así lo grafica Arendt en su informe, *Eichmann en Jerusalén*

(1967a), cuando reflexiona sobre la banalidad del mal, siendo fundamental que en el campo de las relaciones humanas, la marca de contraste al perdón sea precisamente aquello que resulta imposible de ser perdonado, porque el acto es tan incomprensible (Auschwitz, por ejemplo), que nos ha quitado todo poder.

“Cuando lo imposible fue hecho posible, se convirtió en el mal absoluto, imperdonable y no castigable, que ya no podía ser entendido y explicado por motivos malignos tales como el egoísmo, la sordidez, la avidez, el resentimiento, la sed de poder y la cobardía; y por tanto, que la ira no podía vengar, ni el amor podía tolerar, ni la amistad perdonar” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 279).

“Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o *no se deba* comprender, porque comprender es casi justificar. Me explico: <<comprender>> una proposición o un comportamiento humano significa (incluso etimológicamente) contenerlo, contener al autor, ponerse en su lugar, identificarse con él. Pero ningún hombre normal podrá jamás identificarse con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infinitos otros. Esto nos desorienta y a la vez nos consuela: porque quizás sea deseable que sus palabras (y también, por desgracia, sus obras) no lleguen nunca a resultarnos comprensibles. Son palabras y actos no humanos, o peor: contrahumanos, sin precedentes históricos, difícilmente comparables con los hechos más crueles de la lucha biológica por la existencia. A esta lucha podemos asimilar la guerra: pero Auschwitz nada tiene que ver con la guerra, no es un episodio, no es una forma extremada. La guerra es un hecho terrible desde siempre: podemos execrarlo pero está en nosotros, tiene su racionalidad, lo <<comprendemos>>.

Pero en el odio nazi no hay racionalidad: es un odio que no está en nosotros, está fuera del hombre, es un fruto venenoso nacido del tronco funesto del fascismo, pero está fuera y más allá del propio fascismo. No podemos comprenderlo; pero podemos y debemos comprender dónde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también” (Primo Levi, 2005: 241- 242).

Kant había definido al <<mal radical>>, como aquella propensión que, en tanto concerniente a la moralidad del sujeto, se hallaba en él como ser libre, por tanto podía serle imputada como algo sobre lo que se tenía culpa.

“Este mal es *radical*, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede *exterminar* mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente” (Kant, 1969: 47).

Cuando Arendt expresa que existe una banalidad del mal, está señalando que sólo el bien puede tener radicalidad y, bajo ningún punto de vista supone ello que “no sea castigable”, sino que en definitiva, hay males políticos tan incomprensibles que exceden la capacidad de entendimiento humano. Banalidad es normalidad (Esposito, 1996), irreflexividad, incapacidad de ejercer un pensamiento autónomo para juzgar las circunstancias o, como lo expresa Sánchez (2015) – recordando el experimento Milgram (1974), inspirado en la noción de banalidad del mal–; inexistencia de conflicto entre la conciencia y la obediencia a la autoridad.

Esta falta de <<apoyaturas>> o en términos de Beiner (2003), de adolescencia de categorías que nos permitan la comprensión (evidenciando con ello la crisis de ésta); es idéntica a la del juicio; en razón de que ambas capacidades necesitan subsumir lo particular en una regla general. No obstante, Beiner (2003) reconoce que ya no existen reglas universales confiables a partir de las cuales extraer sabiduría, reflexión que se engarza con la atrofia de sentido común acusada por Arendt, y a partir de la cual hemos extraviado los referentes para orientarnos en el mundo.

“Sin tener en cuenta la renuncia casi universal, no a la responsabilidad personal, sino al juicio personal, en las primeras fases del régimen nazi, es



imposible entender lo que realmente ocurrió” (Arendt, citada por Sánchez, 2015: 116).

En un escenario en que carecemos de apoyaturas que guíen el sentido común, Arendt destaca al juicio como la más excelsa de las capacidades políticas. Como hemos señalado en su biografía, la última palabra escrita – antes de su muerte – fue precisamente *Judging*, título con que finalizaría la trilogía de su obra “*La Vida del Espíritu*” (pensar, querer, juzgar).

El juicio, como actividad de un pensamiento libre y autónomo, fue para Arendt fundamental en su obra, probablemente desde el momento en que tomó consciencia de la clausura intelectual de los representantes del pensamiento filosófico alemán, los que en pleno auge del nazismo, se <<uniformizaron>> haciéndose ideas en torno a Hitler, tal como lo reconocía en su entrevista con Günther Gaus (1969).

La autora desarrolló en “*Los Orígenes del Totalitarismo*” (1974), una crítica al dogmatismo, el que en función de “las propias ideas”, tiende a negar la realidad –entendida como lo común compartido –. Esta preocupación por la reflexión *sin barandillas*, la acompañó durante su asistencia al *juicio de Eichmann*, elaborando a partir de esa experiencia uno de los conceptos fundamentales para entender el mal político: la banalidad del mal.

En su obra, “*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*” (publicación póstuma del año 1983), Arendt recuperaba la mayéutica socrática para subrayar el descubrimiento filosófico de la única regla que rige el pensamiento:

“[...] la regla del <<modo de pensar consecuente>> [...] o, como se denominará más tarde, el axioma de no contradicción. Este axioma tenía para Sócrates un valor <<lógico>> (no decir ni pensar cosas insensatas) y <<ético>> (es mejor estar en desacuerdo con los muchos que, *no siendo*

*más que uno, estar en desacuerdo con uno mismo y contradecirse)*”  
(Arendt, 2003:74).

En su afán por desarrollar una argumentación en torno al uso de la imaginación y el pensamiento extensivo, (que permite hacer presente a los otros en el diálogo interior), Arendt indagó en las *Críticas* de Kant, concluyendo que el juicio se ocupa de lo particular pero con un yo pensante en lo universal, lo que en definitiva hace referencia a la ley básica de la razón pura práctica kantiana: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (Kant, 2000: 97). Aun cuando, sus lectores, Sánchez (2015) y Beiner (1983), expongan que no fue en el Kant de la razón práctica donde Arendt encontró respuestas – ya que ahí se hacía referencia a un sujeto autónomo y legislador de su propia moral –, sino que las halló en la *Crítica del Juicio*, donde descubrió una filosofía política que tomaba al mundo como punto de partida: nociones claves para sus conceptos de pluralidad, comunicación e intersubjetividad.

“Si el pensamiento se repliega sobre sí mismo y encuentra en la propia alma su único objeto, se convierte en *reflexión*, y adquiere, en la medida en que siga siendo racional, una apariencia de poder ilimitado al aislarse, precisamente, del mundo; al perder interés por él, levanta una barrera protectora ante el único objeto <<interesante>>: la propia interioridad. En el aislamiento resultante de la reflexión, el pensamiento se vuelve ilimitado, pues ya no le molesta nada del exterior ni se le exigen actos cuyas consecuencias imponen límites incluso a los espíritus más libres. La autonomía del ser humano se vuelve tiranía de las posibilidades, contra la cual rebota toda realidad” (Arendt, 2000: 30).

El carácter de realidad entonces, no estaba dado para Arendt por el aislamiento del mundo, sino con Kant, por la posibilidad de su comunicabilidad e imaginación, que en el diálogo interno, pensara en compañía de los demás pese a la ausencia de éstos. Con Kant, Arendt (2003), recuperó un pensamiento crítico, que en tanto tal,

era político y permitía elaborar un juicio de los hechos pasados, dando una razón de ser a la existencia humana. En la interpretación de Beiner (2003), el juzgar está al servicio de la inteligibilidad humana, figura que la misma Arendt asignaba a la narración de las acciones: precisamente, el conferir inteligibilidad es para Beiner, el sentido de la política. Esto nos recuerda el objetivo que Arendt persiguió en su teoría: *comprender* (Entrevista con Günther Gaus, 1964).

Beiner (2003), expresa que en los primeros textos arendtianos (<<*Freedom and Politics*>>, <<*The Crisis in Culture*>>, y <<*Truth and Politics*>>), la autora introdujo la noción de juicio con la intención de fundamentar su concepción de la acción política, es decir, como el modo en que una pluralidad de agentes se reunían en la esfera pública. En este sentido, la propuesta arendtiana giraba en torno a que las personas, como seres políticos, actuaban en la medida en que podían situarse (potencialmente) desde distintos puntos de vista, compartiendo y juzgando el mundo en común y *apareciendo* gracias a las palabras y los actos. Sin embargo, en una Arendt más tardía, se reflejaba una reflexión sobre el juicio, que Beiner (2003), califica de más ambiciosa, a propósito de sus lecturas de las <<*Conferencias sobre Kant*>>.

Beiner (2003), manifiesta que a partir de sus escritos del año 1970, Arendt ya no insiste en el pensamiento representativo de los agentes políticos. Juzgar, en cambio, se alinea junto al pensamiento, el cual <<no posee una dimensión política, salvo en situaciones límite>>. Esto último, puede relacionarse con la idea arendtiana de que el pensamiento no es creador de mundo: “[...] sin embargo, al poner en duda todo lo que capta, no tiene esa relación natural y evidente con la realidad” (Arendt, 1984: 70). Para la autora, con el pensamiento nos retirábamos del mundo de las apariencias, por consiguiente, no podía ser una fuente de significado, no obstante, era el uso de la metáfora la que nos

permitía unificar el mundo interior y el de las apariencias y, al retornar al mundo a este último, para reflexionar sobre lo particular que encierra, se convierte en juicio (Beiner, 2003).

“In this world of appearances composed of the deeds of speaking and acting men we require a mental faculty by which to assimilate the phenomena of the public world and make sense of the stories of what men have done. It is the faculty of judgment that fits us into this world of phenomena and appearances, and makes it possible for us to find our proper place in it. It is precisely because the political word is defined by Arendt as a realm of phenomenal disclosure that the faculty of judging assumes such importance for her. It is for this reason that she says in her essay ‘Thinking and moral considerations’ that one may call the faculty of judgment with some justification ‘the most political of man’s mental abilities’” (Beiner, 1983:14).

“[...] El problema subsiste: ¿cómo afirmar la libertad? La voluntad, en su radical contingencia, no ofrece una respuesta convincente. Esto es lo que Arendt describe como un <<impasse>>, y se orienta hacia la facultad de juzgar como la única vía de salida del mismo. La idea de que hemos *nacido* para la libertad sugiere de algún modo que estamos destinados o, peor aún <<condenados>> a ser libres. El juicio, por el contrario, nos permite experimentar un sentimiento de placer positivo en la contingencia de lo particular” (Beiner, 2003: 205).

En la tensión entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, Beiner (2003) señala que la autora optó finalmente por ubicar el juicio en el ámbito de la contemplación y no en el de la *vita activa*. Por ello también, la capacidad de juzgar representaba la culminación de su trilogía en “*La vida del espíritu*”, porque “por una parte, mantiene el contacto con <<el mundo de las apariencias>>, propio de la <<voluntad>> y, por otra, cumple con la búsqueda del sentido que anima al <<pensamiento>>” (Beiner, 2003: 248).

Efectivamente, hallamos más de una argumentación en la concepción de juicio en Arendt, pero ello no necesariamente responde a una circunscripción única en <<situaciones límite>> sino, interpretamos, a la excepcionalidad que Arendt subraya en la capacidad misma de juicio. Esta misma característica fue destacada por la autora en relación a la acción política denominándola el <<milagro de la natalidad>>, pero no porque las Revoluciones fueran el *único* momento de acción política, aun cuando, sí eran éstas las que provocaban una ruptura y fundación de un nuevo orden, aquello que Kristeva (2000) llamó el momento de escansión, lo mismo dice Arendt con respecto a la libertad.

“Pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política (sólo en crisis o en revolución)” (Arendt, 1996: 158).

Y, si bien, la acción política puede responder en primer término no a la voluntad, sino a la espontaneidad, probablemente el mantenernos en la esfera pública (que no el *aparecer*); es decir, la conservación de la esfera política fundada, sí requiera del ejercicio de voluntad. En este sentido, coincidimos con la interpretación efectuada por Sánchez (2015), a partir de la pregunta sobre qué hacer en caso de que el espacio público sea invadido por la violencia y la abolición de la pluralidad (¿cómo juzgamos?). Arendt planteaba que bajo el nazismo sólo unos pocos “se atrevieron a juzgar por sí mismos”, reflexión que Sánchez (2015) liga con la máxima socrática de que es mejor sufrir injusticia que cometerla.

“La cuestión moral del <<¿qué debo hacer?>> depende en última instancia de lo que yo decido en relación conmigo mismo: se trata, entonces, de límites autoimpuestos. Arendt es muy consciente de que esta moral de corte socrática propuesta es una moral para los tiempos de crisis, para las situaciones límite. Diríamos [...] que el juicio kantiano y la mentalidad ampliada – pensar en el lugar del otro – son posibles en momentos de normalidad democrática, es una

exigencia misma de la ciudadanía. Pero cuando se dan ya las condiciones para poder ejercerlos, entonces solo estamos ante <<el silencioso diálogo con uno mismo>>, ante nuestra propia conciencia” (Sánchez, 2015: 122).

La acción política no implica sólo el espacio de aparición, sino la fuerza que mantiene unidas a las personas, la cual se sostiene, según Arendt (1958), por la capacidad de promesa mutua originada en la voluntad que mantiene viviendo juntos a los unos con los otros en tanto actúan y se comunican. Estas facultades (de promesa y perdón) son un “mecanismo de control”, que pueden entenderse como un intento de dominar – si cabe – la caótica condición de los asuntos humanos en virtud de su carácter no predecible y espontáneo.

“Action is, in fact, the one miracle-working faculty of man [...] The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, “natural” ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted [...] the birth of new men and the new beginning, they action they are capable of by virtue of being born” (Arendt, 1958: 246-247).

La acción entonces, interrumpe la monotonía del ciclo vital introduciendo siempre nuevos comienzos, lo que es conceptualizado como *natalidad*, que permite la realización de la <<condición humana>> y le otorga al mundo su carácter de mundanidad (continuidad y perdurabilidad). Esta iniciativa por *aparecer*, se caracteriza por ser <<incontenible>>, debido a que una vida sin acción y sin discurso pierde su cualidad humana en el sentido en que no representa un mundo vivo. Es gracias a estos comienzos que según Arendt (2005a), puede reconocerse la novedad de los actos. Y, aun cuando actuar y comenzar no sean lo mismo, su relación es interdependiente.

Lo anterior, se enmarca en el hecho de que Arendt haya pensado a los hombres en su calidad de <<natales>>, proponiendo

conceptualizar la libertad de la voluntad a partir de Kant y no desde San Agustín, que la entiende como *liberum arbitrium* (como una libre elección entre querer y no-querer). En Kant, la razón pura práctica es sinónimo de libertad, siendo esta última la fuente del imperativo categórico (moralidad) – argumentado en la “*Metafísica de las costumbres*”, tal como lo señala Villacañas (2014), quien añade que Kant caracteriza a la libertad como “voluntad racional, buena y libre” (Villacañas, 2014: L) –. El mismo Kant (2014) expresa que la razón es la condición permanente de todos los actos voluntarios en los que el hombre se manifiesta y en los cuales, la razón obra libremente.

“Esa libertad de la razón no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas [...] sino que ha de ser presentada también desde un punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior en el tiempo. Su efecto comienza no obstante en la serie de fenómenos, aunque nunca pueda ser primero en términos absolutos de la serie” (Kant, 2014: 442).

La libertad para Kant (2014) es entonces, una idea trascendental gracias a la cual, la razón piensa iniciar condiciones en la esfera del fenómeno que “ella misma impone al uso empírico del entendimiento” (Kant, 2014: 445). En este sentido es que Arendt (1984), argumenta que la facultad de elección responde a la búsqueda de un propósito (*heneka tinos*) en el que deben elegirse los medios para lograrlo; sin embargo, dicho propósito en la acción no puede ser elegido; motivo por el cual plantea que la libertad de la espontaneidad es parte de la condición humana que se guía por la voluntad.

“[...] centremos nuestra atención sobre los hombres de acción, quienes tienen que estar comprometidos con la libertad por la misma naturaleza de su actividad que consiste en <<cambiar el mundo>>, y

no en interpretarlo o conocerlo [...] Conceptualmente hablando, saltamos de la noción de libertad filosófica a la de libertad política, una diferencia obvia de la cual [...] sólo habló Montesquieu, y ello, de pasada, cuando éste utilizó la libertad filosófica como un respaldo en cuyo contraste la libertad política podía ser perfilada con más justeza” (Arendt, 1984: 476).

Esto último, se desprende de las referencias arendtianas al *De Civitates Dei*, de San Agustín, donde se define el actuar como iniciativa, comienzo y nacimiento (*initium*), distinto al *principium* del mundo; “no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo” (Arendt, 2010: 201).

La cuestión de la temporalidad refiere a una tensión entre el <<instante>> de la acción versus su <<perdurabilidad>>: paradoja que representa una preocupación intelectual en Arendt, sobre todo en relación con las transformaciones que puede generar una Revolución. La autora, conocedora de las obras de Agustín y de Aristóteles, es consciente de la existencia de una aporía entre el tiempo humano y el tiempo divino; razón por la que interpretamos que en su pregunta por el comienzo de la acción está aludiendo explícitamente al alma humana (a un *quién* de ésta).

Ha sido Ricoeur (1987), quien ha estudiado y comparado las propuestas de Agustín y de Aristóteles para hacer frente a la aporía antes señalada. En el caso del filósofo griego, el enigma de la especulación sobre el tiempo se afronta mediante el acto poético de la construcción de la trama de la acción (*mythos*). Parafraseando a Ricoeur, habría en la *Poética* de Aristóteles una mimesis o representación de la acción (en principio, sólo en relación con el lenguaje métrico, con la acción propia de la tragedia, de la comedia, de la epopeya).

“[...] al dar así la preeminencia a la acción sobre el personaje, Aristóteles establece el estatuto mimético de la acción. En ética [...] el sujeto precede



a la acción en el orden de las cualidades morales. En poética, la composición de la acción por el poeta determina la cualidad ética de los caracteres. La subordinación del carácter a la acción no es, pues, una constrictión de la misma naturaleza que las dos precedentes; confirma la equivalencia entre las dos expresiones: <<representación de acción>> y <<disposición de los hechos>>. Si se debe acentuar la disposición, entonces la imitación o la representación debe serlo de acción más que de hombres” (Ricoeur, 1987: 94).

En el caso de San Agustín, la paradoja del ser (o no ser) del tiempo, se aborda a través de los conceptos de *intentio* y *distentio animi*, que refiere a la dialéctica de la espera, de la memoria y de la atención, consideradas no aisladamente sino en interacción. La “*distentio* no es más que el desfase, la no-coincidencia (o discordancia) de las tres modalidades de acción [pasado, presente y futuro]” (Ricoeur, 1987: 66).

“¿Dónde se localiza este espacio que nos permite medir el tiempo? La respuesta de san Agustín es: en nuestra memoria, en la que las cosas se depositan. La memoria [...] es la presencia real del <<aún no>> (*iam non*), igual que la expectativa es la presencia del <<aún no>> (*nondum*) [...] El tiempo sólo existe en virtud de la evocación del pasado y del futuro, evocación que convoca a ambos al presente de la rememoración y la expectativa. De modo que el único tiempo verbal válido es el presente, el Ahora [...] porque el Ahora no es en rigor tiempo, sino que está fuera del tiempo. En el Ahora se encuentran pasado y futuro; por un momento fugaz ambos son simultáneos, de suerte que pueden depositarse en la memoria que rememora lo pasado y alberga la expectativa de lo por venir” (Arendt, 2001: 31).

Por lo tanto, la paradoja finalmente no es resuelta de modo teórico: con Aristóteles, encuentra su posibilidad a través de la poética, que digamos; “salva” a la acción del olvido mediante una representación de ésta y, con Agustín, el enigma de la discordancia entre el pasado y el futuro, se afronta en un *ahora* en que colisionan pasado y futuro en un ejercicio de memoria. Como revisaremos,

Arendt también se vuelve sobre la noción del <<eterno retorno>> de Nietzsche, intentando pensar en el carácter de continuidad de la acción política, la que a su vez, representa sólo un momento de escansión: una ruptura en la historicidad de los hechos. De este modo, la contradicción es mediada por el lenguaje que protege a la acción de la futilidad. Para la autora, sólo la narración de los hechos puede salvarlos del olvido: “es el lenguaje lo que hace del hombre un ser político” (Arendt, citada por Esposito, 1996: 134).

Ricoeur se pregunta: “¿En nombre de qué afirmamos el derecho del pasado y del futuro a existir de alguna forma?” (Ricoeur, 1987: 50), a lo que responde que es en nombre de lo que decimos y hacemos a propósito del pasado y el futuro, es decir; en razón de la experiencia y la acción “recuperada” por el lenguaje. Si el instante (aristotélico) es el tiempo de la acción, la memoria sería el tiempo de la creación humana, ubicándose la acción entre los tiempos divinos y humanos: la acción entonces, tendría como salvaguardia a la memoria, entendida ésta como presente de las cosas pasadas. Ricoeur (1987), señala con San Agustín la imposibilidad de explicar la existencia temporal; no obstante; <<se vive>> (Álvarez Gutiérrez, 2013). Desde Agustín, el pensamiento sólo puede hacerse consciente mediante el lenguaje como mediación entre el *distentio animi* agustiniano y el *mithos* trágico aristotélico (instante), expresión del dilema entre el tiempo y la eternidad (establecida como idea-límite).

“San Agustín distingue entre comienzo del mundo y comienzo del tiempo, ambos existentes antes del hombre y antes del comienzo del hombre. Al comienzo del mundo lo llama *principium*; al del hombre *initium*. *In principio* hace referencia a la creación del Universo [...] En cambio, *initium* hace referencia a que comenzaron a existir <<almas>>: no ya criaturas vivientes, sino seres humanos. Y san Agustín indica que <<este comienzo en modo alguno existió antes. En orden a que hubiese tal comienzo, fue creado el hombre antes del cual nadie había>>” (Arendt, 2001: 81).

Al respecto, cabe destacar las distinciones semánticas de la terminología usada por Arendt (1974a), ya que éstas orientan la comprensión de las transformaciones operadas en la filosofía en relación con la política; en la acción respecto de la contemplación y; en términos generales, en los modos de organización de la época moderna versus la antigüedad clásica. Dicho lo anterior, pueden diferenciarse los verbos griegos; *archein* (comenzar, guiar, gobernar) y *prattein* (atravesar, realizar, acabar), que se corresponden con los verbos latinos *age* (poner en movimiento, guiar) y *gerere* (llevar).

El comienzo – *archein* – de la acción puede llevarse a cabo por una sola persona, pero su continuidad dependerá de que muchos y muchas se sumen, de ahí que el aislamiento sea considerado como adolescencia de la capacidad de actuar, constatándose que la acción conjunta es la única que hace plausible alcanzar resultados – *prattein* y *genere* –. Posteriormente, según lo describe Arendt (2010), el *archein*, vino a catalogar el acto de <<gobernar>>, difuminándose por completo la original “interdependencia de la acción”, en el sentido en que principiante y guía dependían de la colaboración de los demás para actuar. Esta separación, operada por la división de poderes entre el gobernante (que da órdenes) y los súbditos (que ejecutan), redundará en la monopolización del poder por parte del primero, quien capitalizará los créditos del logro colectivo.

A partir del reconocimiento de la pluralidad como condición básica del discurso y la acción que permite acercar a hombres y mujeres en su diferencia, Arendt (2010), rememora la filosofía medieval, en la cual se reconocía la *alteritas* (que no es lo mismo que “ser distinto”), como una de las características básicas y universales del Ser. Y, junto con ello, en coherencia con las distinciones aristotélicas, señala que no es posible decir que algo es, *sin distinguirlo de alguna otra cosa*. Mediante el discurso y la acción

entonces, los seres humanos se revelan como seres únicos ante los demás y pueden construir un mundo común. Esta aparición se diferencia de la de tipo corporal, siendo propiamente humana ya que responde a la iniciativa de mostrarse ante los otros, cuestión que no ocurre en ninguna de las demás actividades de la *vita activa*, porque no se está sujeto a la necesidad de la labor ni la utilidad del trabajo, y si bien, los seres humanos son estimulados a aparecer debido a la presencia de los demás, no son nunca condicionados por éstos, razón por la cual, la acción y el discurso no pueden pensarse desde la mera *utilidad*, ya que la condición humana misma se revela “activamente [en] su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 2010: 203).

Lo que aquí se constata, es la articulación del carácter de novedad definido como “algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes” (Arendt, 2010: 201) y que se constituirá en una de las características delimitadoras del concepto de revolución: “[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (<<para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie>>)” (San Agustín, citado por Arendt, 2010: 201).

Como ya se ha revisado, la acción y el discurso acontecen en el *inter est*, aquello que media las relaciones humanas, y en esta esfera de los asuntos humanos es importante recordar que la acción cae siempre dentro de una trama ya existente; es decir, se incorpora en un mundo perdurable y continuo; no obstante, la revelación del nuevo (s) agente (s), no sólo inaugura un relato, sino que además, implica el nacimiento de un actuante en la esfera pública, cuya historia será escrita a partir de ese momento. Debido a lo anterior, es que Arendt (2010), manifiesta que la acción siempre efectúa su propósito (iniciar), cuyo carácter de realidad le es conferido por dicho *inter est*, gracias al cual se van produciendo historias con o sin intención.

Sin embargo, al considerar todas las narraciones e historias como resultado de la acción, no es posible identificar a un único autor de ésta, como mucho, dirá Arendt (2010), se puede señalar al protagonista o al héroe. Este “desconocido” de la historia es el que desde Platón ha desconcertado a la filosofía política, razón por la cual, el filósofo no otorgaba mayor seriedad a los asuntos humanos – *ta tōn anthrōpōn pragmata* –, dando origen a la metáfora del ‘autor tras la escena’. En el marco de estas reflexiones, la autora concluirá que la humanidad (como un agente identificable) es una abstracción; que la historia no posee fin (ya que no es posible identificar el resultado “final” de una acción) y, contra el *verum-factum* de Vico (1989); en que lo verdadero coincide con el hecho (el hombre conseguirá la verdad sólo en aquello que hace), Arendt afirmará que la “historia no la hacen los hombres”, crítica que también dirigirá a Marx y al materialismo histórico, por prescindir de la revelación de agentes en la acción política y sostener que los hombres hacen su propia historia pero bajo circunstancias heredadas del pasado, es decir, preexistentes, tal como lo sostiene Marx en “*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*” (1852).

Arendt, argumenta su posición distinguiendo entre historias reales y ficticias, señalando que en las primeras, se carece de un autor y, en las segundas, al ser ficticias, se revela un “hacedor”, pero no de la historia, sino de un relato que mediante su reificación, cobra existencia en el mundo de las cosas. Arendt afirma, con Kant, que los actores de un drama político tienen sólo una visión parcial [...] y que, por tanto, únicamente el espectador puede disponer del <<significado del todo>>” (Beiner, año: 216).

“[...] el problema –presente en toda la obra filosófica de Arendt- es cómo dominar la temporalidad, cómo consolidar y estabilizar la existencia mortal, haciéndola menos efímera, ontológicamente menos insegura. Si el ser de la política es efectivamente la apariencia (que, después de todo, es la premisa fundamental de la filosofía política arendtiana), es necesario un espacio público de

juicio para hacer más duradero el mundo de las apariencias; para confirmar, por así decirlo, su ser. El juicio, o el poder redentor de la memoria, ayuda a preservar lo que de otro modo sería devorado por el tiempo; permite soportar lo que es esencialmente perecedero [...] la función última del juicio es reconciliar tiempo y ser en el mundo” (Beiner, 2003: 268).

Como ya hemos expuesto, Arendt enfatiza el <<eterno retorno>> de Nietzsche como posibilidad de un arraigo ontológico de la acción; cuestión que en la interpretación de Agamben (1998), nos trasladaría desde la política a la filosofía primera; es decir, a la pregunta por el ser de Aristóteles (ontología). Esta cuestión resulta interesante porque nos abre a las intuiciones acerca del problema de la soberanía y de la relación del poder constituyente con el poder constituido: en definitiva, siguiendo a Agamben, a la noción de acto y potencia; para preguntarnos por la capacidad de la acción política para fundar nuevos comienzos en el devenir histórico y hacer permanentes dichas fundaciones. Al respecto, Agamben (1998), manifiesta que incluso la noción nietzscheana configuraría una imposibilidad de distinguir entre acto y potencia (posibilidad de ser), debido a que esta última sólo se realizaría en la acción misma, por lo que el problema de la temporalidad sigue siendo un dilema que, interpretamos, Arendt quiso salvar a través de su apelación a la narración, ya que sólo el lenguaje evitaba el olvido de las grandes gestas.

Benjamin, por su parte, en sus *“Tesis de filosofía de la historia”* (1992), acusaba una falta de envidia del presente respecto al pasado, expresando que la felicidad que podría despertar nuestra envidia, es <<lo que ya había ocurrido>>. En la representación de esa felicidad, dice Benjamin, vibra la de la redención, existiendo un encuentro entre las generaciones presentes y pasadas. Para el autor, nada de lo ya acontecido podía darse por perdido en la historia, siendo dicho elemento de redención aquello <<citabile>> del pasado de la humanidad.

“La verdadera imagen del pasado transcurre rápidamente. Al pasado sólo puede retenerse en cuanto imagen que relampaguea [...] en el instante de su cognoscibilidad” (Benjamin 1992: 180).

El autor, se remite a la obra pictórica *Angelus Novus* de Paul Klee, para señalar que es al futuro a lo cual se le da la espalda. El huracán que empuja hacia el futuro es el progreso, expresa Benjamin, planteando un concepto dialéctico de la historia que, como señala Goyenechea de Benvenuto (2011), le permitiera estabilizar o coagular el flujo temporal mediante historias fragmentadas. Por su parte, Arendt, en “*Hombres en tiempos de oscuridad*” (2001a), refiriéndose a este análisis benjaminiano, manifestaba que nada podía ser más adialéctico que un <<ángel de la historia>>, un “pasado que pasa” frente al *flâneur* (figura tomada de Baudelaire), para dejarle un mensaje (noción estática que Adorno descubrió en Benjamin).

“Pues así como el *flâneur*, a través del *gestus* del caminar sin rumbo fijo, vuelve la espalda a la muchedumbre a pesar de que esta lo empuja y arrastra, el <<ángel de la historia>>, que sólo mira hacia las ruinas del pasado, es empujado hacia el futuro por la tormenta del progreso. Parece absurdo suponer que un tal pensamiento se haya ocupado jamás de un proceso consistente, dialécticamente sensato y racionalmente explicable” (Arendt, 2001a: 173).

“Así, el heredero y preservador se transforma inesperadamente en un destructor. <<La pasión verdadera y muy malentendida del coleccionista siempre es anárquica, destructiva. Pues su dialéctica es esta: combinar con la lealtad a un objeto, a detalles individuales, a cosas guarecidas por su cuidado, una terca protesta subversiva contra lo típico, lo clasificable>> [...]” (Arendt, 1971: 63).

Arendt, aun cuando pueda coincidir con Benjamin en la figura del historiador – como quien narra los hechos – y que para Arendt es el <<que hace la historia>>, asume que éste deberá ser capaz de imparcialidad, tal como lo afirma en “*Crisis de la República*”

(1973), señalando que los hechos precisan tanto de un testimonio para ser recordados como de testigos fiables que los prueben: eso es lo que para ella confería “un lugar seguro en el terreno de los asuntos humanos” (Arendt, 1973: 14) y esta es una de las diferencias con el compromiso dialéctico benjaminiano que se alza en contra de la voz de los vencedores. Para Arendt, por el contrario, se precisaba distancia de los actos para no perder la mayor cantidad de elementos involucrados que el implicado, por razones obvias, no era capaz de ver.

“[...] sólo a través de la más meticulosa lealtad a la realidad dada y fáctica, el historiador como el político, aborda problemas humanos que deben su existencia a la capacidad del hombre para la acción y esto atañe a la relativa libertad del hombre respecto de las cosas tal como son” (Arendt, 1973: 19).

De lo antes expuesto, se desprende el hecho de que lo “invisible” de la historia es inefable, no puede ser puesto completamente en palabras para su descripción, razón por la cual si nos preguntamos; ¿quién hizo la historia?, podríamos responder “hombres y mujeres”, pero esta respuesta nos dirige no a la autoría del *todo* de ella, sino a sus actantes, a las protagonistas o héroes que sí pueden identificarse; empero el autor seguirá siendo un invisible, algo que según dice Arendt (2010), no ha sido resuelto ni siquiera por la filosofía de la historia, ya que no es una fábula ni algo inventable, sino la historia real en la que estamos inmersos mientras vivimos.

No obstante, Arendt (1958), será enfática en señalar que la acción nunca se reduce a dos partícipes, siendo la *ilimitación* una característica de la acción política. De este modo, frente a una acción, la reacción a ella siempre será otra nueva, formándose así una cadena de acciones y reacciones cuyas consecuencias involucran a los agentes que van integrándose en ese devenir; esto explica que un rasgo de la ilimitación de la acción sea su capacidad de generar relaciones; es decir, de exhibir su propia productividad.



Una segunda característica de la acción, es su “inherente falta de predicción” (Arendt, 2010: 215), la que se desprende de su resultado mismo, es decir, de la historia. Por lo tanto, el significado histórico de las acciones puede aprehenderse una vez éstas hayan concluido y sean contadas por un narrador (el historiador/a que la “hace”). Esto, como ya se ha advertido, se relaciona con la incapacidad del propio actor para absorber todas las consecuencias derivadas de una acción en curso en la que él/ella es parte activa. Lo que aparece es un *quién* que cada agente en lo particular no controla. Un *quién* que irrumpe en el acto; revelación sin la cual la acción sería una forma más de actividad (como trabajar o laborar). Por esta razón, Arendt (2010), destacaba que las palabras por sí mismas no revelan nada, ya que el discurso requiere de la acción para que hombres y mujeres aparezcan en la <<gloria>> de la esfera pública. Acción que en su carácter incontrolable, remite a la perplejidad filosófica de la antigüedad, ya que no es posible “solidificar” la esencia de una persona tal cual aparece en la dimensión pública.

El milagro entonces, reside en la ruptura con todas las posibilidades de predecir, debido a que el ser humano a través de la acción es capaz de lo impensable; lo que explica su carácter único, en tanto sólo él puede hacer aparecer en el mundo algo completamente original. Al plantear la afinidad entre discurso y revelación y entre acción y comienzo, Arendt se está remitiendo a la interrogante; *¿quién eres tú?*, implícita en el acto de nacer y cuya respuesta sólo puede ser revelada gracias a la irrupción del ser humano en el mundo por medio de la acción y el discurso, por ello es que ninguna otra actividad humana requiere tanto el discurso como la acción.

La cualidad reveladora de la acción alcanza su mayor carácter conspicuo cuando los seres humanos están en contigüidad, unos con otros (no en contra o a favor), simplemente siendo testigos

mutuos de su presencia. Y, en virtud de que se ha hecho alusión a la pregunta por el quién eres tú, y ya que – tal como lo expone Arendt (2010), remitiéndose a la filosofía del Ser –, no poseemos ni disponemos de nuestro “quién”; una persona se revela sólo en su aparición: “[...] la esencia humana – no la naturaleza humana en general (que no existe) ni la suma total de cualidades y defectos de un individuo, sino la esencia de quién es alguien – nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia” (Arendt, 2010: 216). El quién es la específica unicidad/esencia de una persona. En este marco es que se hace inteligible el hecho de que no hay acción política propiamente tal sin la revelación de un agente, dado que su específico carácter es que devela un *alguien* y, en virtud de este hecho excepcional, la acción se distingue de cualquier otro tipo de realización; ello explica que Arendt (2010) sea enfática en decretar que la pérdida de las relaciones de contigüidad (en la guerra, por ejemplo), implican la negación del agente ya que no hay posibilidad para el milagro de la *aparición* en el mundo.

Estas argumentaciones acerca del agente de la acción, remiten al espíritu agonal griego en que cada cual pugnaba por demostrar en la vida pública su *ser esencial*, pretendiendo con ello la fama inmortal. Dicho espíritu de *honor* es el que sustenta la política de las ciudades-estado, y es lo que Arendt (1984, 2010), vincula con la noción de *eudaimonia*, relacionado con la búsqueda de la felicidad.

“[que] literalmente significa [...] el bienestar del *daimōn* que acompaña a cada hombre a lo largo de la vida, que es su distinta identidad, pero que sólo aparece y es visible a los otros [...] la *eudaimonia*, al igual que la propia vida, es un estado permanente de ser que no está sujeto a cambio ni es capaz de hacerlo. Ser *eudaimōn* y haber sido *eudaimōn*, según Aristóteles, son lo mismo, de igual forma que <<vivir bien>> (*eu dzēn*) y <<haber vivido bien>> son lo mismo mientras dure la vida; no son estados o actividades que cambian la cualidad de la persona, tales como aprender y haber aprendido” (Arendt, 2010: 216).

Las implicancias políticas de lo anteriormente expuesto, pueden comprenderse en la fundación de la polis. Es en este sentido que se orienta la intuición de Arendt, cuando afirma que la *polis* no era Atenas, sino los atenienses, queriendo indicar lo que la sostenía: “[...] la estima de lo que hace que algo valga la pena [...] vivir juntos (*syzēn*), es decir, el <<compartir palabras y hechos>>” (Arendt, 2010: 219). Aquí, se identifican dos funciones relacionadas con la actitud de compartir en *lexis* (discurso) y *praxis* (acción); la primera, orientada a capacitar a los hombres para que practicara el arte de la política, distinguiéndose, mostrando su *quién* y; la segunda, se corresponde con un intento de preservar la acción y el discurso – para que no se olvidara la fama inmortal, puesto que los griegos se guiaban por la necesidad de “hacer de lo extraordinario un caso corriente de la vida cotidiana” (Arendt, 2010: 220) –. En ese contexto es que se entiende la creación de la *polis* como un intento de salvaguardar el significado de la acción frente a su propia fragilidad, creándose como espacio de permanencia, por ello es que la acción no es una mera articulación de la experiencia de *compartir*, sino que representa el fundamento de la parte pública del mundo: “es la única actividad que la constituye” (Arendt, 2010: 221).

“La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. <<A cualquier parte que vayas, serás una polis>>: estas [...] palabras [...] expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres [...] hacen su aparición de manera explícita” (Arendt, 2010: 221).

Ahora bien, dado que la polis es un artificio humano, no existe a menos que hombres y mujeres habiten en las palabras y los actos, cuestión fundamental para la comprensión política de la participación. La *polis* no existe siempre y de esto da testimonio la historiografía de los esclavos en la antigüedad clásica como puede revisarse con Finley (1983), o la de los *parias modernos* a los que refiere Arendt, particularmente en *Los Orígenes del Totalitarismo* (1974).

“Se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión” (Arendt, 1974: 375).

Si se vuelve sobre la reflexión arendtiana, respecto de los elementos del estado social de Aristóteles, se observará que la esclavitud respondía a la ausencia de cuatro atributos, a saber; un libre estado social, la inviolabilidad personal, la libertad de actividad económica y el derecho al movimiento no restringido. Desde la interpretación de Arendt, lo que Aristóteles constataba es que había dos facultades de las que carecía el esclavo, éstas eran: la de *deliberar y decidir* y la de *prever y elegir*. Por esta falta de cualidades, es que en la filosofía de Aristóteles no se encuentra referencia al esclavo como <<hombre>>, puesto que estaba completamente sujeto a la necesidad, lo que según expone Arendt, no quiere decir que el filósofo haya negado la capacidad del esclavo para ser humano; sino que su concepto de *Buena Vida*, aludía a una de calidad absolutamente distinta y completamente ajena a las necesidades del proceso biológico.

Desde lo antes reseñado, se entiende la preocupación de Arendt por preservar la noción de <<lugar en el mundo>>, ya que el estar privado de la *polis* implicaba estarlo de la realidad; situación que en su negación actual simbolizaría la supresión de un derecho político de *aparición*, tal como lo describe en su artículo *We*

*refugees* (1943), al dar cuenta de “la nueva categoría humana” creada por la historia contemporánea; una historia que habría forzado a millones de seres humanos a estar fuera de la ley con la consiguiente *pérdida del mundo* que ello significa: el hogar, las relaciones de familiaridad de la vida cotidiana, la ocupación, el lenguaje y su universo de significantes, gestos y sentimientos. En este desarraigo y condición de marginalidad, Arendt destaca la capacidad del paria para percibir la vida en su conjunto y llegar al “[...] <<gran amor a la existencia libre>> [ya que] sus <<situaciones horribles>> se ven compensadas con la <<contemplación de la totalidad>> [...] Ése es el capital que se salva de la gran bancarrota de la vida” (Arendt, 2000: 279), argumentando y resignificando con ello la necesidad de pensar políticamente dicha categoría.

Influenciada por Heráclito y Aristóteles, Arendt (2010) expresa que el sentido de realidad en el mundo se ancla en la presencia de los otros. Es en la contigüidad con los demás donde se evidencia la esencia de nuestro Ser, y cualquier cosa o fenómeno que carezca de aparición será como un “sueño sin realidad”. Como ya se ha revisado, la acción hace factible la realización de la condición humana de la natalidad. El nacer al mundo es irrumpir en un *espacio de aparición*, que sólo existe gracias a que hombres y mujeres articulan lugares de contigüidad a partir del discurso y la acción, previos a la constitución formal de la esfera pública y/o a las formas de gobierno. Dicho espacio es siempre contingente y potencial, resultado de un poder expresado en su real capacidad de formar comunidades políticas; esto justifica la opinión de Arendt (2010), cuando indica que el socavamiento de la esfera pública responde a la impotencia o incapacidad de actuar.

La dimensión de poder estructurada en las obras de Arendt (1958), se articula en torno al principio de no conservación (no es posible almacenarlo) es decir, el poder de la palabra y la acción como par

interdependiente existe sólo en tanto se haga real; de ahí su *potencialidad*; pero además, donde su utilización se orienta a la creación de relaciones humanas y nuevas realidades, rechazándose así su instrumentalización por la violencia. Visto así, el poder es concebido desde su noción griega y latina – *dynamis* y *potentia*, respectivamente – diferenciándolo del concepto de fuerza que es la cualidad de un individuo en aislamiento. Por el contrario, el poder sólo adquiere realidad en el *inter est*, en la reunión de personas que actúan juntas, no dependiendo de cuestiones materiales, del número de personas o de los medios disponibles (no requiere el uso de instrumentos como la violencia, por ejemplo).

“Popular revolt against materially strong rulers, on the other hand, may engender an almost irresistible power even if it foregoes the use of violence in the face of materially vastly superior forces. To call this “passive resistance” is certainly an ironic idea; it is one of the most active and efficient ways of action ever devised, because it cannot be countered by fighting, where there may be defeat or victory, but only by mass slaughter in which even the victor is defeated, cheated of his prize, since nobody can rule over dead men” (Arendt, 1958: 200-201).

“La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si se renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales. Llamar a esto <<resistencia pasiva>> es una idea irónica, ya que se trata de las más activas y eficaces formas de acción que se hayan proyectado, debido a que no se le puede hacer frente con la lucha, de la que resulta la derrota o la victoria, sino únicamente con la matanza masiva en la que incluso el vencedor sale derrotado, ya que nadie puede gobernar sobre muertos” (Arendt, 2010: 223).

La única excepcionalidad material planteada para la existencia del poder, es vivir unido “junto al pueblo” (Arendt, 2010: 224) y lo que lo une y permite su organización es el poder mismo, compartiendo con la acción la característica de ilimitación, o más bien, ajustándose a las acciones de las personas en su condición de pluralidad.

Al hilo de lo precedente, es que Arendt (1974, 2010), reedita la reflexión de Montesquieu, acerca de las formas de gobierno, reconociendo a la tiranía como aquella que radicalmente contradice la esencial condición humana de la pluralidad, impidiendo el desarrollo del poder debido a que genera impotencia no en algunos ámbitos de la esfera pública, sino en *toda* ésta, lo que redundaría en la interrupción de la capacidad humana de actuar y hablar juntos, condición de todas las formas de organización política.

“[...] el poder preserva a la esfera pública y al espacio de aparición, y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última *raison d’être*” (Arendt, 2010: 226-227).

En este sentido, Hannah Arendt elabora un corolario que relaciona a la acción (como condición de natalidad), al discurso (para la materialización y preservación de la memoria), y al poder (en tanto relación que permite la aparición de la acción y el discurso en la esfera pública), para enfatizar que estas tres dimensiones hacen plausible la historia o la <<grandeza de la memoria>>, asegurando la existencia del mundo. Desde esta concepción, se deduce que la acción es sostenida por una cadena de relaciones en las cuales el poder se divide, resiste o amplía.

Las conclusiones a las que arriba Arendt, se desprenden de su mirada a la antigüedad clásica, en la que se confiaba en la *dynamis*, lo que permitió ubicar a la acción en el rango más alto de la *vita activa*, identificándose al discurso como lo propio de la vida humana, y concediéndole a la política una dignidad, que en opinión de la autora y, a pesar de su denigración en el mundo moderno, aún preservaba durante el siglo XX, ya que a diferencia de la conducta humana, la acción (tal cual se ha venido definiendo), posee un criterio de grandeza observable cuando muchos hombres

y mujeres son capaces de aunar voluntades y utilizar su poder para transformar su propio mundo.

En la línea argumental ya esbozada, se introduce la intelección aristotélica de la *energeia* (realidad), que designaba las actividades que no perseguían *el fin* (*telos*), ni dejaban trabajo tras de sí, sino que agotaban su pleno significado en la actuación misma; es decir, el significado de cada actuación sólo era posible por su realización – no por su motivación ni afán de logro, cuestión que Arendt profundiza en *Sobre la Revolución* (1967) –, enfatizando que ésta no puede “prepararse”. Aun cuando, cabe aquí subrayar el carácter excepcional de la Revolución americana en el siguiente sentido: si bien Arendt manifiesta que las Revoluciones no pueden prepararse, el caso de la Revolución estadounidense tendría la peculiaridad de poseer una Constitución redactada por hombres de letras. Parecería paradójico entonces, que Arendt planteara la espontaneidad, novedad e incontrolabilidad como características propias de una Revolución; sin embargo, la misma autora expresa que la intención original de las Revoluciones no fue la fundación de la libertad, sino más bien, la recuperación de los derechos y libertades del gobierno limitado – que, valga consignar, en América ocurría contra una herencia histórica de <<monarquía limitada>> y en Francia en contra del <<absolutismo>>, diferencias decisivas entre ambas –. De este modo, fueron la articulación de un gobierno revolucionario y la fundación de una república, las instancias en las cuales los <<padres fundadores>> (en el caso americano), comenzaron a hablar de esta *nueva libertad* (respecto de las antiguas) que nacía en el transcurso de la Revolución misma.

Siguiendo el análisis de Arendt (1967), las asambleas constituyentes de la Revolución francesa eran inconstitucionales, no así las de la Revolución americana cuyas colonias (existentes previamente antes de su conflicto con Inglaterra), eran ya



autónomas, por lo tanto, nunca se cuestionó el poder constituyente de quienes elaboraron las constituciones de los Estados.

“Quienes recibieron el poder para constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos de corporaciones constituidas; recibieron su autoridad desde abajo, y cuando afirmaron el principio romano de que el poder reside en el pueblo, no lo concibieron en función de una ficción y de un principio absoluto (la nación por encima de toda autoridad y desligada de todas las leyes), sino en función de una realidad viva, la multitud organizada, cuyo poder se ejercía de acuerdo a las leyes y era limitado por ellas” (Arendt, 1967: 176-177).

Aquí, entra en juego la misma argumentación arendtiana: es la historiadora (en este caso) quien, mirando en retrospectiva los hechos puede inferir de su facticidad las características con que da a luz elementos para una teoría política revolucionaria.

Cuando Arendt (2010), manifiesta que no había nada más elevado que alcanzar la realidad misma, está recordando la *entelecheia* (aquello que indica la plena realidad, el ser o estar ahí), y en esto se fundamentaba el *arte de lo político*: dar a luz lo extraordinario, un fin en sí mismo.

En lo antes reseñado se halla una rememoración del estatus de la acción y el discurso en la antigua filosofía política, que Arendt (1958), articula a partir de Demócrito y Platón, tradición en la cual se consideraba a la política como una *technē* (una técnica que producía cosas que no existían), incluida en las artes y que indica que “el <<producto>> es idéntico al propio acto interpretativo” (Arendt, 2010: 229). No en vano, Arendt definirá al teatro como el arte más político, una reflexión atingente en el marco de la transformación de la concepción de la política en la Época Moderna, en la que se transita desde una consideración de la acción y el discurso como las actividades más excelsas de la esfera de la política, hacia una paulatina degradación.

El arte de la política aportaba – en la antigüedad – un carácter de realidad, cuyo extravío – en la modernidad – conduce a la alienación, definida por Arendt (2010), como una atrofia del espacio de aparición y el debilitamiento del sentido común. Esta pérdida del estatus de la acción en el contexto de modernidad, responde según la autora, a que los intereses de la nueva época se orientaron en principio por los productos tangibles y por el funcionamiento de la sociedad, con lo cual, la acción y el discurso en particular se consideraron inútiles, dando paso a la degradación de la política en general. Esto puede asumirse como el intento de buscar un sustituto a la acción, como un mecanismo de control de los daños ocasionados por su propia impredecibilidad, la irrevocabilidad de su proceso y/o el carácter anónimo de sus autores; situación que Arendt (2010), interpreta como un modo de huir de la inevitable irresponsabilidad moral propia de la existencia de una pluralidad de agentes en los asuntos humanos. Lo anterior, terminó por cristalizar el reemplazo del actuar por el hacer, lo que para Arendt se hizo evidente en las argumentaciones contra la democracia, las que en su opinión, implicaban un alegato contra la esencia de la política – léase; desde la solución platónica del filósofo-rey, pasando por la monarquía, en su variedades de tiranía y despotismo –.

Arendt (2010), parte del reconocimiento de las “calamidades de la acción” (caótica e impredecible) inherente a su condición de pluralidad, que es al mismo tiempo su rasgo por excelencia para la *aparición* de los agentes en la esfera pública. La negación que la Época Moderna hace de esta característica, queda reflejada en los ataques a la política y en los intentos de supresión de la esfera pública, particularmente realizados por los sistemas de gobierno monárquico, ya sea en su vertiente despótica o tiránica, pero también, recordando a Aristóteles; puede observarse en ese tipo de democracias en que “muchos son uno”; es decir, en cualquier

organización política que tienda a la homogeneización del pensamiento sin consideración de la pluralidad de agentes.

“[...] todos tienen en común el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados y que sólo <<el gobernante debe atender los asuntos públicos>>” (Arendt, 2010: 242).

No obstante, Arendt (1958), ya observaba en la filosofía política de Platón y Aristóteles un esfuerzo por huir de la insoportable levedad de los asuntos humanos, mediante la introducción del ‘orden’ y la ‘estabilidad’, nociones que son parte del concepto de gobierno y que, a imitación de las relaciones entre amo y esclavo de la antigüedad clásica, vino a instalar la idea de que las personas sólo pueden vivir juntas, legal y políticamente si existe quien ordene y quienes obedezcan, lo que en opinión de Arendt, denota la sospecha que genera la acción política, reemplazándose ésta por la ejecución de órdenes, lo que redundaba en la degradación de la política misma. En este sentido, las figuras de experto, perito o profesional de la política, pueden ser criticadas no sólo por su elitismo en relación al saber (elitista en tanto dejan de incorporar a la ciudadanía en las decisiones), sino por implicar una concepción reduccionista de la política concebida ésta ya no como instancia de acción y deliberación libre de opiniones, sino como técnica y estrategia. Cabe aquí la problematización de Esposito (1996), al preguntarse si un método puede valer también para la política según un paradigma “poiético” que asigne al responsable competente la facultad de construir modelos ideales de ‘bien’ político que los demás sólo deban *imitar*.

Al hilo de lo anterior, se suma la transformación del concepto *archein*, que siendo principio y gobierno, terminó por perder la primera intelección, identificándose únicamente con la <<idea>> de gobierno, separándose de este modo el saber del hacer debido a la relación que se establece entre fabricación y proceso – que si se

recuerda, se divide en dos fases: captar la imagen – *eidos* – del producto a fabricar y organizar los medios en la fabricación o ejecución propiamente tal –. Esta reedición platónica en la modernidad que identifica el conocimiento con mando y gobierno, y acción con obediencia y ejecución, es lo que irá cristalizando la separación entre pensamiento y acción, y entre saber y hacer. En virtud de lo anterior, es que la tradición política moderna se asume como un asunto de *fabricación*, lo cual explica que hasta el pensamiento utópico puede pensarse como realizable siempre y cuando se siga un modelo y se ejecuten ciertas técnicas. De ahí que se comprenda a la acción política como formación y fabricación.

Un elemento sobre el que Arendt (2005a) llama la atención, tiene que ver con el uso de la violencia, señalando que hasta antes de la Época Moderna todavía se daba un uso instrumental de ésta o bien, aún requería justificarse; no obstante, el pensamiento político moderno comienza a glorificarla cuando la noción de *animal rationale*, se ve reemplazada por la de *homo faber* (el hombre sólo puede conocer lo que hace). El postulado de Marx, acerca de que la “violencia es la partera de la historia” (Marx, citado por Arendt, 2010: 248), no hace más que expresar una convicción de que esta última puede <<hacerse>>, y que en la política es admisible establecer la instrumentalidad si se deja de considerarla un fin en sí misma y se la entiende como un medio para fines superiores.

Bajo la reflexión antes expuesta, Arendt (2007), elabora sus argumentos acerca de la instrumentalización y degradación moderna de la política, empero, el énfasis en su revitalización se fundamenta en que la acción no ha podido ni ser abolida ni dejar de ser considerada como una de las experiencias políticas fundamentales a la hora de organizar los asuntos humanos en torno a intereses comunes. En sus obras, *Sobre la Revolución* (1967), *Crisis de la República* (1973) y *Los orígenes del totalitarismo* (1974), en que aborda hechos históricos concretos referidos a la

acción, su constatación es que ésta (en tanto poder de actuación conjunta), siempre inaugura nuevos comienzos, transformando condiciones que parecía iban a acabar con la vida humana (el nazismo, el totalitarismo, las bombas nucleares), concluyendo que no puede abolirse la acción política, porque ello sería eliminar la esfera de los asuntos humanos. Esto último resulta improbable dada la incontrolable espontaneidad que se genera en el encuentro de voluntades políticas, razón por la cual, los resultados de la acción son siempre inciertos e imposibles de predecir; siendo ésta la única facultad humana capaz de introducir narrativas históricas novedosas y sin precedentes (las Revoluciones son un ejemplo). En este sentido, Arendt manifiesta que el denominador común de las ciencias modernas (las naturales e históricas), responden al concepto de *proceso* al que le subyace la noción de acción y ésta, inicia una cadena de acontecimientos que no pueden ser vaticinados, de modo que es la inseguridad más que la fragilidad lo que caracteriza a los asuntos humanos, ya que “[...] el proceso que inicia [quien actúa] nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento” (Arendt, 2010: 253). He ahí donde radica toda la potencia de la acción: *la capacidad humana para la libertad*.

## **CAPÍTULO III: PENSAMIENTO DE NORBERT LECHNER**

### **1. Cuadro biográfico-académico**

Norbert Lechner Bartholme, nació el 10 de junio de 1939 en la ciudad de Karlsruhe, Alemania, en el mismo año de la declaración de la Segunda Guerra Mundial, en un clima que marcará sus primeros años de vida, aun cuando, el mismo autor reconocerá años más tarde que los temores que impregnaron su infancia, no provendrían tanto de las atrocidades nazis como del recuerdo de los bombardeos ingleses y la huida hacia los refugios.

Fue hijo único de una familia de clase media, católica practicante y rígida en términos normativos. Su padre, quien se desempeñaba como profesor de secundaria con estudios en matemáticas y física, era un hombre culto aficionado a la música pero no a la literatura. En contraposición, Lechner se decanta tempranamente por la lectura de Camus, Sartre, Brecht y Kafka, porque como diría años más tarde, “muchas veces se aprende más de la realidad por medio de la literatura que a través de las ciencias sociales” (Lechner, en Gutiérrez y González, 2004: 107). Su madre, poseía estudios básicos y se dedicaba a su cuidado, desarrollando con él un estrecho vínculo afectivo, pero ésta fallece tempranamente cuando Lechner tenía 13 años, por lo que bajo la tutela del padre, se forma en un ambiente de rigidez normativa, superioridad intelectual y reserva emocional (Gutiérrez y González, 2004).

A propósito de la guerra en Alemania, su familia no hacía referencia alguna a Hitler y, tal como lo recuerda Lechner, tampoco se mostraba ni partidaria ni opositora a su régimen, no sintiéndose ni política ni moralmente responsable por las acciones del nazismo. En opinión del autor, esta actitud puede interpretarse como una

cobardía, al optar por la indiferencia y el silencio; no obstante, cita a Brecht para decir “pobre el país que requiere de héroes”, señalando que quizá él habría actuado de la misma forma (Gutiérrez y González, 2004). A propósito de lo anterior, es que durante años se avergonzó del hecho de ser alemán, condición que sentía como un estigma.

Esta sensación de extrañeza y distanciamiento con Alemania, se vio reforzada por su condición de extranjero, debido a que su familia se traslada a Oporto (Portugal) a fines de 1940, lugar donde el padre se desempeñaría como profesor en el Instituto Goethe. Cinco años más tarde, su familia fija residencia en Madrid, en un contexto histórico-político atravesado por el fin de la Segunda Guerra mundial y la dictadura franquista en España. Posteriormente, en el año 1952, su familia regresa a Alemania, siendo un tiempo muy traumático para Lechner, no sólo porque su país natal representa para él un modo de vida ajeno entre redes familiares desconocidas, sino sobre todo por la muerte de su madre.

A partir de esta vivencia, definida por Lechner como de desarraigo, se genera en él la dificultad para identificar lugares como “propios”. El autor explica que en esos años entre Portugal y España sintió la carencia de un anclaje lingüístico, en razón del aprendizaje simultáneo del alemán y el portugués, pero teniendo que aprender rápidamente el castellano ante un nuevo cambio de domicilio familiar. A partir de ese tránsito, Lechner va introyectando el sentimiento de ser <<extranjero>>, que se le hace evidente cuando con 13 años regresa a Alemania y es llamado “el español” por sus compañeros de colegio.

Posteriormente, su periplo incluiría la ciudad de Valencia (España), París (Francia), Córdoba (Argentina) y, finalmente, Santiago de Chile. Esto explicaría, en palabras de Lechner (Gutiérrez y González, 2004), el paso de la imaginación visual al discurso, que

es la forma en que se gesta su trabajo intelectual en la medida en que – a partir de su experiencia con el lenguaje – desarrolla su pensamiento en imágenes al que posteriormente le atribuye significaciones preverbales que buscan expresarse en palabras escritas.

En 1964, Lechner finalizó una licenciatura en Derecho en la Universidad de Friburgo, aun cuando nunca ejerció como jurista, reconociendo que su interés siempre fue la literatura y las artes plásticas, y que el hecho de estudiar leyes, remitió a su necesidad de mantener opciones de futuro abiertas (estabilidad laboral). No obstante, gracias a esa licenciatura entró directamente al doctorado en Ciencias Políticas en la misma universidad, comenzando a trabajar con el profesor Dieter Oberndörfer quien, en conocimiento del bilingüismo de Lechner, lo contrató como colaborador junior en el Centro de Estudios del Tercer Mundo que Oberndörfer dirigía.

En dicho centro, Lechner se involucra en la investigación acerca del movimiento universitario latinoamericano, decidiendo viajar a Chile guiado por lo que él denomina <<razones azarosas>>, éstas son: la presencia de Chile en la prensa alemana en el año 1964, ante la posibilidad de que la Democracia Cristiana (DC) ganara las elecciones; la segunda razón, responde al interés por conocer el programa de gobierno de la DC, que bajo el eslogan *Revolución en Libertad*, impulsaría la Reforma Agraria (orientada a la redistribución de tierra para los campesinos y su sindicalización), proceso liderado por quien a la postre sería el Presidente de Chile, Eduardo Frei Montalva (1964-1970) – asesinado en 1982 por agentes de la dictadura, según las investigaciones en curso –.

En medio de esta coyuntura política, aparece en Lechner una pregunta que lo perseguirá por años: ¿Cómo compatibilizar orden y cambio social? Interrogante que el autor intuye; tiene más que ver



con su biografía que con una cuestión de orden académico/intelectual (Gutiérrez y González, 2004).

Lechner llega a Chile como candidato a doctor en Ciencias Políticas en el año 1965, quedándose en principio, sólo un año, en el que profundizó su compromiso político ante los intensos procesos sociales que vivía el país. Al año siguiente, regresa para desempeñarse en las oficinas de la Fundación Konrad Adenauer, en Santiago. En ese contexto, conoce al Director de dicha fundación, Franz Hinkelammert, quien trabajaba en el marco de la teología de la liberación y se convertiría en su mayor influencia académica. Gracias a él, Lechner se interesaría por el marxismo y por el pensamiento crítico. Para Lechner, Hinkelammert era uno de los primeros en Chile en plantear una teoría social del desarrollo.

En la Fundación Adenauer, se desempeñó como colaborador del Instituto de Estudios Políticos dirigido por Jaime Castillo Velasco (quien había sido Ministro de Justicia en el gobierno de Eduardo Frei Montalva). Este instituto, fue el núcleo de formación ideológica de la Democracia Cristiana, y el lugar donde se formó el MAPU – Movimiento de Acción Popular Unitaria – (partido político organizado a partir de la escisión de la Democracia Cristiana en dos vertientes, siendo el MAPU, aquella que se declaraba marxista y de izquierda).

Lechner, describe Santiago de Chile, en la época previa al golpe de Estado como un centro intelectual efervescente donde se producían intensas discusiones acerca de la realidad latinoamericana y los procesos revolucionarios. En el debate, intervenían los cientistas sociales chilenos: Eduardo Hamuy, Osvaldo Sunkel, Enzo Faletto, Raúl Urzúa, sumándose a ellos, los sociólogos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe – CEPAL: Fernando Henrique Cardoso (que posteriormente se convertiría en presidente de Brasil), Francisco Weffort, Edelberto Torres, Aníbal Quijano,

André Gunder Frank, entre otros. En paralelo, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – (en adelante FLACSO), organizaba el único postgrado de Ciencias Sociales en la región con invitados como Alain Touraine, Johan Galtung y Adam Przeworski.

Lechner, describe la década del setenta como un periodo caracterizado por una fuerte ideologización y polarización política en la que se conformó una <<academia militante>>, cuyos intelectuales racionalizaban y justificaban sus posiciones políticas prefijadas con el ánimo de <<producir ideologías>>; escenario que lo lleva a asumir una perspectiva crítica y plural, rechazando el dogmatismo ideológico.

En virtud de estas experiencias biográficas-académicas, Lechner termina por elaborar una tesis doctoral en la que adopta el enfoque de la teoría del conflicto de Ralf Dahrendorf, para tematizar cuestiones claves que él había observado en Chile; a saber: la dinámica del cambio social, el conflicto de clases, la democracia como institucionalización de los conflictos. Estos temas no eran trabajados por la Ciencia Política de Estados Unidos – con su énfasis en la teoría sistémica de David Easton y el *Political Development* – pero, aunque ausentes de dicha escuela, fueron áreas de indagación indispensables para la comprensión del caso chileno.

Según los datos aportados en la “*Última conversación con Norbert Lechner*”, (Gutiérrez y González, 2004), su defensa de tesis se produce en el año 1969, siendo publicada en versión abreviada por José Aricó en Argentina al año siguiente, bajo el título “*La democracia en Chile*”. Lechner, había conocido a Aricó en el año 70 cuando estuvo en la Universidad Católica de Córdoba (Argentina) como profesor visitante, forjando ambos una estrecha amistad. El intelectual argentino, fue uno de los exponentes más

destacados del pensamiento crítico latinoamericano. Exiliado a partir de 1976 a raíz de la dictadura argentina; estableció su residencia en México, país en que dirigió la Biblioteca del Pensamiento Socialista.

Mientras residía en Argentina, Lechner realiza una visita a Chile, concretamente el 4 de septiembre de 1970, en el marco de la victoria electoral de Salvador Allende Gossens. Este hecho lo politizó de tal manera, que se comprometió enseguida a participar en la experiencia inédita de una revolución socialista por la vía pacífica, razón por la que retorna a Chile en 1971, quedándose a vivir de forma casi ininterrumpida hasta su muerte.

Lechner había retornado a Chile invitado por Manuel Antonio Garretón (sociólogo chileno, Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales, 2007) que en esa época dirigía el Centro de Estudios de la Realidad Nacional, CEREN, órgano dependiente de la Universidad Católica de Chile. Ahí conoció a quien sería su esposa: la socióloga Paulina Gutiérrez, trabajando además con Pilar Vergara, Tomás Moulián, Rafael Echeverría, Jorge Larraín, Armand Mattelart y Ariel Dorfman, entre otros destacados intelectuales. Lechner recuerda al CEREN como un equipo humano comprometido y creativo con el cual desarrolló seminarios inéditos para la época y el país, como por ejemplo; el que abordaba la sexualidad como mecanismo de control social o conversaciones acerca de la racionalidad del pensamiento nocturno en relación con la lógica diurna, lo que da cuenta de la ebullición intelectual de esa época.

En 1972, Lechner ingresó en la militancia partidista del MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria) del que se retiró en marzo de 1973, ante la confrontación interna del partido entre intereses que se decantaban por la vía moderada y los que apostaban por una profundización de la línea de izquierda. Lechner

no había militado antes y no militó en ningún partido político posterior a esa experiencia.

El 11 de septiembre de 1973, se produce en Chile el golpe militar financiado por el gobierno estadounidense de Richard Nixon y coordinado por el asesor de seguridad de ese gobierno, Henry Kissinger. Con ello, se da inicio a una dictadura cívico-militar encabezada por Augusto Pinochet, que se extendería por 17 años, y que tal como lo rememora Lechner, provocó un quiebre en el ámbito de las ciencias sociales, interrumpiendo todo el trabajo de pensamiento crítico que llevaban los centros académicos. En ese contexto, son cerradas las casas de estudio del área de las humanidades y retirados los rangos universitarios a algunas carreras profesionales. El CEREN en que trabajaba Lechner fue disuelto, siendo expulsado de la Universidad Católica todo su equipo de trabajo.

No obstante, Lechner, pese a sus sentimientos de miedo e impotencia, opta por una resistencia intelectual contra la dictadura, en lo que describe como un acto de amor, tanto hacia la mujer que se convertiría en su esposa, como al país. Y si bien, el régimen militar activó todos sus traumas de infancia, dicho recuerdo, sumado a sus observaciones del costo cultural que significó el exilio autoforzado de intelectuales en la Alemania nazi, lo llevó a la convicción de quedarse para no repetir esa historia (Gutiérrez y González, 2004). Como ciudadano alemán, la embajada de su país le proveyó de un documento que indicaba estar bajo la protección de Alemania, hecho que no fue óbice para ser vigilado por agentes de la dictadura fuera de su casa.

Luego de que el CEREN fuese disuelto, Lechner se integra a la FLACSO, que había sido creada en 1957 por la Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura – UNESCO. En razón de lo anterior, la Facultad tenía personalidad

jurídica de organismo intergubernamental, la que es retirada por la dictadura en 1979, ante lo cual, el grupo de estudios es acogido por el cardenal Silva Henríquez (sacerdote opositor a la dictadura cívico-militar y férreo defensor de los Derechos Humanos) que los incorpora a la Academia de Humanismo Cristiano, recibiendo financiación de la Fundación Ford. Cabe destacar que este equipo elaboró materiales en la línea de la investigación-acción que aún son estudiados en las facultades de Ciencias Sociales latinoamericanas. El grupo al cual hacemos referencia estaba constituido por Adolfo Aldunate, Rodrigo Baño, Jorge Chateau, Enzo Faletto, Ángel Flisbisch, Manuel Antonio Garretón, Sergio Gómez, Julieta Kirkwood, Eduardo Morales, Tomás Moulián, Carlos Portales, Augusto Varas y Norbert Lechner.

En términos de su desarrollo intelectual, Lechner destaca dos autores que lee inmediatamente después del Golpe: Antonio Gramsci y Hannah Arendt. Estos textos lo llevan a indagar en un nuevo marco de referencia y comprensión de la realidad chilena y latinoamericana. Posteriormente, se interesará por Habermas y todo el debate intelectual europeo de los años setenta: Norbert Elias, Michael Foucault, Walter Benjamin, Niklas Luhmann, Richard Sennett, Pierre Bourdieu, Georges Bataille, aunque se decanta por el pensamiento italiano. A su vez, se integra a los foros latinoamericanos organizados por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

En el año 1978, Guillermo O'Donnell (politólogo argentino que propuso la Teoría de la Democracia analizando los procesos de transición post-dictatoriales en América Latina, junto al desarrollo de la teoría sobre el Estado burocrático y autoritario); le solicitó coordinar la comisión Estado y Política de CLASCO. Lechner, logra articular una red de intelectuales en América Latina que se mantuvo activa hasta los años noventa. Entre dichos teóricos se incluían: Mauricio Delich, José Aricó, Oscar Landi en Argentina;

Regis de Castro Andrade y María Herminia Tavares de Almeida en Brasil, Ángel Flisfisch en Chile, Julio Labastida en México. Y en el contexto de la victoria del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), se suman a esta red de trabajo, José María Maravall (que posteriormente sería Ministro de Educación en el gobierno de Felipe González), Ludolfo Paramio y Miguel Satrústegui. En colaboración con este grupo, publica en la década del ochenta: *¿Qué significa hacer política?* (1982a), *¿Qué es realismo en política?* (1983b); y *Cultura política y democratización* (1987). Para Lechner, estas publicaciones responden al intento de articular una nueva manera de pensar y hacer política.

“Veníamos de la cultura política de la transición. Se formó un grupo de amigos informal e intervenía en aquello José María Maravall y Miguel Satrústegui, pero esto era muy informal, muy por correo (físico). Hicimos algunos textos y seminarios, cuando Norbert estaba en Flacso-Santiago y nosotros estábamos aquí en España, era bastante a distancia” (Entrevista con Ludolfo Paramio, 2016).

Los esfuerzos teóricos por elaborar nuevas lecturas de la realidad, significaron para el autor, el surgimiento de una <<nueva izquierda>>, cuya innovación temática tenía que ver con la discusión de la vida cotidiana en la constitución de los sujetos políticos. Esto supuso un distanciamiento con la tradición marxista por un lado, y por otro, una oposición al economicismo neoliberal que se estaba instalando en Chile con el laboratorio de los *Chicago Boys* – seguidores de la Escuela de Milton Friedman, economista de la Escuela de Chicago (Klein, 2007), (Harvey, 2007) –.

La nueva perspectiva teórica asumida, respondía a lo que Lechner definía como “una concepción de utopía basada en la definición de qué es <<lo posible>>” (Lechner, en Gutiérrez y González, 2004: 118), incorporando a la teoría política el rol de los universos simbólicos e imaginarios colectivos con el fin de indagar la lógica de una política democrática. Lo anterior, implicó la formulación de

su realismo político en el sentido de señalar que lo posible tiene límites al pensar las transformaciones que concretamente pueden llevarse a la práctica sin perjuicio de que los “ideales” que guíen esas transformaciones sean utópicas. Esto no refiere a la *realpolitik*, definida por el mismo Lechner (1981), como un estilo de hacer política sin hacerse cargo del Estado, como simple administración de las cosas: como renuncia a pensar lo político.

En este clima de resistencia intelectual, Lechner sienta las bases de sus reflexiones, guiándose por las lecturas de Marcuse (*El hombre unidimensional*), de Adorno y Horkheimer (*Dialéctica del Iluminismo*), de Erich Fromm, Gramsci, Rosa Luxemburgo y Ronald Inglehart, insumos con los que elabora su propuesta teórica en torno a las dimensiones no materiales de la política.

“El colapso de los viejos códigos de interpretación que se produce en aquellos meses pone en marcha un aprendizaje práctico que, para mi persona, no alcanzo a formular hasta bastante después. En el fondo fue el descubrimiento incipiente de la dimensión subjetiva de la política. ¿Cómo se articulan auto-realización individual y auto-determinación colectiva por medio de la democracia? La pregunta quedó diluida por la posterior ofensiva neoliberal que realza unilateralmente al individuo a la vez que echa por la borda toda referencia a la sociedad” (Lechner, en Gutiérrez y González, 2004: 111).

Años después, Lechner reconocerá, en su entrevista con Faride Zerán (2004), que la decisión de ser opositores a la dictadura en el campo académico-intelectual, fue un ejercicio de coraje en un contexto de persecución política y estado de sitio; no obstante, dicha resistencia les permitió neutralizar la inseguridad existencial y restablecer una identidad colectiva en medio de la atomización social. En esta reflexión, podemos hallar la inquietud de Lechner por la subjetividad política, puesto que así como declaró ineludible la lucha por la verdad en el esclarecimiento de las muertes, torturas y desapariciones de la dictadura, también señaló

la deuda pendiente que el pensamiento y la literatura chilena poseían respecto de la experiencia subjetiva del dolor de millones de ciudadanos anónimos. En este sentido, se fraguaba el interés de Lechner por indagar en las formas en que los miedos y las angustias individuales podían convertirse en tema de interés para el debate público.

En el periodo posterior a la dictadura, Lechner se dedicará a explorar el campo de la antropología política en torno al estudio de las subjetividades, buscando una nueva mirada que problematizara la noción de Estado.

“En 1973 perdí la inocencia de creer que los cambios sociales por sí solos resolverían automáticamente los problemas del pasado. No, vivir juntos en sociedad conlleva desafíos que —bajo formas y fórmulas cambiantes— se plantean una y otra vez sin tener una <<solución>> de una vez y para siempre. Las demandas de comunidad y de certidumbre ilustran algunas continuidades en la convivencia social. Y precisamente por ser demandas actuales ya no admiten las respuestas del pasado” (Lechner, en Gutiérrez y González, 2004: 120).

En la década del ochenta, Lechner desarrolla una mirada autónoma y original, que se manifiesta en dos obras, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, publicada por FLACSO en 1984, y una segunda colección de artículos: *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1990. Las obras señaladas son trabajadas indagando en los momentos históricos de transición democrática y de construcción de un orden político, que en opinión del autor, es siempre inacabado y conflictivo, proponiendo en líneas generales, al proceso de democratización como la forma en que las experiencias subjetivas de la ciudadanía pueden convertirse en agenda pública, en oposición a la idea de revolución que se guía por una *causa* como principio externo:



“Es una crítica a un enfoque [análisis de la dictadura] que silencia el miedo a la violación sistemática de la intimidad; la violencia concreta de quedar cesante; las restricciones (más mentales que físicas) del Estado de sitio [...] me opongo a una mirada sobre la realidad que no incluya los temores nocturnos y no hable de los sueños de un país diferente [...] no debemos escindir experiencia subjetiva y reflexión intelectual. La vivencia de la gente (incluyendo la del investigador) tiene que formar parte de la mirada con que evaluamos la realidad social [...] El análisis político debe abarcar asimismo la cultura de la época por cuanto no sólo moldea la convivencia práctica con el otro, sino también la imagen que nos hacemos del mundo que nos rodea y de la historia en que estamos insertos [...] los imaginarios son tan reales como lo son las políticas públicas” (Lechner, en Gutiérrez y González, 2004: 119- 120).

El autor, detecta en el periodo post-dictadura un déficit reflexivo, cuestión paradójica si se considera la formación de gobiernos democráticos, los que pese a haber reconocido la deuda que se mantenía con el desarrollo de las ciencias sociales, terminaron optando por el mercado como principio regulador, generando una de las mayores distorsiones en la producción de conocimiento: la consultoría privada (Gutiérrez y González, 2004). A esto se suma un proceso de individualización creciente, contrario al espíritu colectivo del trabajo intelectual, fomentado por la especialización e instrumentalización de las necesidades de orden práctico.

“El papel de la intelectualidad no se reduce a la educación, ni siquiera a la universidad [...] Tiene que ver mucho más con los flujos de comunicación que atraviesan a la sociedad y, en especial, con la redefinición de lo público. Tiene que ver con los lugares de encuentro, los climas de confianza social, los estilos de conversar. Tiene que ver, en especial, con los medios de comunicación y con el tipo de información, de discusión y de reflexión que ellos propugnan. Estimo que cometemos un grave error al dejar el debate intelectual entregado a las dinámicas del mercado. Tengo la esperanza [en el diseño de] una política de Estado al respecto: crear las condiciones sociales que permitan “densificar” el espacio público indispensable para poder conversar sobre Chile” (Lechner en Zerán, 2004: s/n).

En este escenario de advenimiento de la democracia en Chile, Lechner asumirá la dirección de la FLACSO (1988-1994), etapa en la que continuará interesándose por las preguntas tácitas que emergen de sus análisis de la vida cotidiana, interrogando el modo en que el <<orden>> democrático integra el sentido y el relato de las transformaciones socio-políticas y culturales. Para Lechner, serán las conversaciones cotidianas las que debiesen conformar el ámbito público, ya que es en dicho ámbito donde las decisiones son tomadas; generando transformaciones microespaciales que, de no ser abordadas en su complejidad, pueden devenir en malestares políticos.

Una vez terminada su etapa como director de la FLACSO, Lechner establece su residencia en México durante tres años para continuar trabajando como investigador de la misma Facultad Latinoamericana. No obstante, regresa definitivamente a Chile el año 1997, integrándose al equipo investigador del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo — PNUD.

En agosto de 2003, Norbert Lechner, recibió la nacionalidad chilena por gracia, distinción del Congreso de la República de Chile entregado en reconocimiento a su trayectoria y contribución al proceso de democratización del país. Ese mismo año, fue galardonado con el Premio Municipal de Santiago en la categoría ensayo, en virtud de su obra «*Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*» (2002).

Norbert Lechner, falleció el 17 de febrero de 2004, a los 65 años de edad, víctima de cáncer.

## **1.1 Notas sobre el legado de Norbert Lechner al pensamiento latinoamericano**

Norbert Lechner fue un precursor de los estudios de la subjetividad política en Chile, contribuyendo a que el debate público incorporase las nociones de bienestar subjetivo. Basado en una atenta lectura de los fenómenos de la realidad social, escribió sobre los miedos en dictadura y sobre las expectativas de futuro en los primeros años de la transición a la democracia.

Su reflexión se ubica, por un lado, desde el legado de Foucault (en relación con el estudio de las estructuras en que se desarrolla la microfísica del poder) y por otro, desde la herencia de la filosofía y sociología alemana, preguntándose acerca de la constitución de los sujetos, precisamente para plantear el modo en que se establecen las relaciones entre éstos y el poder. En tal sentido, uno de los editores de la obra de Lechner, se refiere a ella como ensayos de filosofía.

“[...] pero es una filosofía que surge para dejar de ser filosofía, es una filosofía que quiere convertirse en una no filosofía, es lo que Deleuze quería de la filosofía, que saliera del mundo de los filósofos, y creo que Lechner fue siempre fiel a este principio [...] nunca cae en un teoricismo, la producción conceptual sólo tiene sentido para Lechner como un diálogo entre el acontecimiento y la pregunta ¿desde dónde estoy pensando el acontecimiento?, que es una pregunta teórica” (Semo, en López Pacheco, 2014: 5).

Al pensar en términos deleuzianos, Lechner mantiene el gesto que ya había hecho con su tesis doctoral; es decir, articular un pensamiento que no responde al énfasis empírico de la Ciencia Política, en especial la estadounidense, sino que al carácter constructivista y simbólico de los procesos de politización que vivía América Latina en las décadas del setenta y ochenta.

El contexto de la Ciencia Política de la segunda mitad del siglo XX, puede ser caracterizado a partir de la propuesta de Joseph Shumpeter en torno al modelo de agregación que definía a la democracia como el sistema en que las personas tienen la oportunidad de aceptar o rechazar a sus dirigentes mediante un proceso electoral competitivo. Esta es la teoría elitista que derivó en una teoría política empírica, proceso en el cual, la política se separa de su aspecto normativo para considerarse desde un punto de vista puramente instrumental (Mouffe, 2012).

Frente al modelo de agregación, surgen como alternativas, la teoría de la justicia de John Rawls (1971), y la teoría de la democracia deliberativa de Habermas (1981), en las cuales se plantea que es posible alcanzar consensos “morales”. Es decir, se recupera la dimensión normativa pero con lealtad a la democracia liberal, reconciliando la idea de soberanía democrática con la defensa de las instituciones liberales. Su objetivo no es abandonar el liberalismo, sino, recuperar su dimensión moral y establecer un estrecho vínculo entre los valores liberales y la democracia. Su principal afirmación, es que es posible – gracias a procedimientos adecuados de deliberación – alcanzar acuerdos que satisfagan: a) la racionalidad (defensa de los derechos liberales), y b) la legitimidad democrática (reformulándose el principio de soberanía popular) (Mouffe, 2012).

Es a partir de la lectura del contexto antes descrito que Semo (López Pacheco, 2014), planteará que en ese carácter pragmático y funcionalista de la politología, se evidencia su aporía consistente en creer que es posible maquinar instituciones que modifiquen la subjetividad, cuando realmente es esta última sobre la cual se erigen las primeras. En contraposición, el pensamiento de Lechner se juega en una intersección de saberes teóricos críticos planteados como una disputa hegemónica que aspira a la concientización de

las condiciones (materiales e inmateriales) para el ejercicio de la libertad.

Lechner, fue un analista del malestar social expresado como fenómeno político en los miedos, incertidumbres y expectativas de futuro, es decir; un intelectual comprometido con el *acontecimiento*, que escribía al mismo tiempo que observaba, interrogándose por las formas en que las Ciencias Sociales podían contribuir a la discusión de las posibilidades de subjetivación en la vida cotidiana. La noción de acontecimiento, es relevada por Semo (López Pacheco, 2014), cuando reconoce en Lechner a uno de los teóricos políticos paradigmáticos de América Latina, precisamente por articular su pensamiento observando el acontecer, es decir, aquello que fija el sentido entre lo que ha sido y lo que está siendo: “[que] es [...] el punto de partida de una reflexión que toma al concepto de *praxis* (al mundo de *lo que está sucediendo*) como el centro del pensamiento [...] Lechner toma la contingencia como punto de partida para hacer reflexiones de orden teórico-conceptual y de carácter histórico” (Semo en López Pacheco, 2014: 4).

El pensamiento de Lechner, expone Semo (López Pacheco, 2014), en ningún caso deriva sus problemáticas de una teoría aislada, sino de la ruptura que el acontecimiento provoca en el mundo en que nos movemos: ese es el *hecho* que Lechner, convierte en materia de indagación de cuestiones políticas de orden general – léase; instituciones políticas, condición social, cultura, vida cotidiana, miedos, malestares e incertidumbres ciudadanas –.

“De tal forma que lo característico de Lechner en el pensamiento de América Latina es que alguien haya logrado formular tal cantidad de reflexiones para pensar la singularidad de América Latina, a partir de la siempre equilibrada conjunción entre el mundo de las categorías, los conceptos, las teorías y los acontecimientos que se presentaban de manera urgente” (Semo en López Pacheco, 2014: 4).

En virtud de lo antes expuesto, el realismo político de Lechner, es interpretado por los editores de su obra; Semo, Valdés y Gutiérrez (2014) en clave de un *kairos* moderno – tomando la noción de *kairología* de Giorgio Agamben, en la que se termina remitiendo a Walter Benjamin (Taccetta, 2012) – es decir; como un momento en que la conciencia sobre el pasado cobra su eficacia plena sobre el presente y se hace una elección para actuar sobre un futuro abierto; de este modo, si la crisis es la instancia en que la opción del orden parece inconcebible, realismo significará la posibilidad de lo imposible.

“Hesíodo lo describe [al *kairos*] como “todo lo que es mejor que algo”, es decir, un *ahora* que se mide por una concentración de intensidades. Eurípides, en cambio, habla del “momento adecuado para capitalizar la espera”: una diferencia en la diferencia. Aristóteles secunda la idea de Eurípides y la postula como un punto de encuentro entre el *pathos* y el *ethos*. Escribe en *La retórica*: “la oportunidad y el contexto adecuados en el que la prueba debe entregarse” (Semo, Valdés y Gutiérrez, 2014: 13).

El orden planteado por Lechner, es siempre conflictivo. Orden y conflicto; en ello reside lo que la sociedad es en su multiplicidad: multiplicidad de los tiempos de vida, de los lenguajes, de los cuerpos, de las identidades, de las filiaciones. En definitiva: de la heterogeneidad. La política entonces, sería la territorialización de ese universo caleidoscópico, la construcción de lo singular —la pregunta de cómo sincronizar (y acoplar) una diversidad irreductible de temporalidades — (Semo, Valdés y Gutiérrez, 2014).

Semo, Valdés y Gutiérrez (2014), describen el giro distintivo de la temporalidad hacia fines del siglo XX, que en el ámbito de la política exige a la democracia no sólo la superación de regímenes autoritarios, sino también, acoger la incertidumbre ciudadana evitando así su espiral de crecimiento. En esta nueva temporalidad, Lechner (2003), abogaba por una problematización sistemática de

la innovación cultural en los estudios de las Ciencias Sociales, para construir progresivamente un marco interpretativo de la realidad social, cuya característica fuese la revisión del estatuto de las utopías políticas, o sea, la generación de un nuevo realismo político. Lechner entonces, pretendía no sólo introducir este debate en el ámbito público, sino (re) politizar las contribuciones del pensamiento crítico en contra de la despolitización puesta en marcha por los gobiernos dictatoriales, observando a su vez, el incentivo al consumo, en tanto generador de una nueva identidad, característico del periodo post-dictadura.

Precisamente, una de las preocupaciones basales de Norbert Lechner, fue la indagación de mecanismos sociopolíticos de contención de una inseguridad creciente y es ésta, en la interpretación de los editores de su obra (Semo, Valdés y Gutiérrez, 2014), una de sus mayores contribuciones: observar cómo el acontecimiento de la ruptura se traduce en una promesa de duración, es decir: en la producción de una nueva subjetividad política. De este modo, el destino de la incertidumbre de la novedad democrática dependerá de que en esa nueva subjetividad emerja su elemento constituyente que es la pregunta por la conciencia del límite, el problema de la libertad del otro.

Al interesarse por los intersticios de la vida cotidiana, Lechner avizoró tempranamente la experiencia subjetiva de precariedad, y es en esta lectura de la realidad que demandó una política que integrara esa subjetividad. Una política que fuese capaz de contener y acoger los sueños colectivos de una comunidad, articulando relatos y proyectos de futuro que otorgaran certidumbres contra esos malestares y preocupaciones de la vida cotidiana. En ese sentido, se comprende la intuición de Lechner (2003) al observar que la política se extralimitaba institucionalmente, y que por ello era necesario una reelaboración de los mapas mentales o

<<remodelación de los mapas cognitivos>> con que organizamos e interpretamos la realidad.

“[...] percibo las dificultades de un proceso de cambios sociales: una innovación en el orden. La continuidad es tan precaria que no debe arriesgarse con ligereza. Sólo que entonces aún reflexiono en términos de unidad y síntesis. De allí mi preocupación por el Estado durante los setenta: ¿cómo lograr en América Latina la necesaria síntesis de vida social bajo la forma de Estado? (Lechner, 1984c: 15).

Es en razón de la sensibilidad teórica antes expuesta, que Lechner (1984c), definió la construcción del orden como conflictiva e inacabada, reflejo de la tensión entre el nosotros (de la vida cotidiana) y el espacio en que se toman las decisiones (institucionalización). Para dimensionar la tensión de su realismo político como utopía, recogemos las preguntas planteadas por Díaz-Tendero (2004), en torno a la obra de Lechner; ¿cómo pensar los límites de la convivencia colectiva a la vez que nos hacemos cargo de sus sueños de futuro? ¿Cómo entender una relación complementaria entre la racionalidad funcional que exige la construcción normativa del orden colectivo y la subjetividad de quienes conceden la legitimidad a dichas normas?

Siguiendo el análisis de Díaz-Tendero (2004), Lechner, asumirá que, para hacerse efectiva, la política supone como condición previa una concepción de la sociedad como estructura desnaturalizada, es decir, cuyas dinámicas de desarrollo no son autónomas de la subjetividad de los actores que la conforman. En definitiva: la sociedad es artificial en el sentido que es creada políticamente; por lo tanto, si no existe una inmanencia de la estructura social, es la política entonces, aquel campo empleado para la definición y construcción de las dinámicas de la vida comunitaria. Desde ese punto de vista, una acción política racional será insuficiente para generar integración y legitimidad, precisamente porque las decisiones técnicas son sólo un insumo



sobre el que se juzga y se articula dicha legitimidad. Si la construcción del orden democrático es siempre un proceso inacabado y conflictivo, una articulación alejada de dicha subjetividad no expresará más que un déficit democrático.

Lo anterior, no implica desconocer las críticas a su obra que señalan que su pensamiento político estaría atado al liberalismo democrático y que en razón de ello, el límite de éste viene dado por el agotamiento de la democracia parlamentaria, siendo su teoría de la subjetividad, finalmente una teoría de un orden socialdemócrata (Cabezas, 2013). De hecho, Lechner (2014) no enfocó su noción de conflicto en términos de lucha de clases con intereses antagónicos e incompatibles, sino que abogó por negociar beneficios desde un compromiso de clase, que otorgaran mayor seguridad (certidumbre) que una utópica victoria en una lucha frontal. Lechner (1984c), fue consciente de que su propuesta de orden era un tema conservador en contraste con el impulso revolucionario que se articulaba desde las izquierdas, cuestión que además podría aparecer como paradójica en tanto teórico de la *praxis* y lector de Gramsci y Luxemburgo, no obstante, esta misma aparente contradicción, conformada también por la opacidad de algunos de sus planteamientos, dan cuenta del eclecticismo de Lechner y de su abierta renuncia al dogmatismo.

Lechner trabajaba en una obra indagatoria, permanente y nunca acabada, carácter del que dan cuenta los editores de su obra; Semo, Valdés y Gutiérrez (2014), quienes por el hecho de haberse relacionado personalmente con él, testimonian su esfuerzo y rigurosidad intelectual, orientado exclusivamente hacia la reflexión política. El autor, nunca fue parte del “mundo de las decisiones”, ni ocupó cargos políticos. Y mientras en la academia estaban preocupados por los cambios institucionales, Lechner en cambio, se convirtió en el precursor del estudio de la subjetividad política en la Ciencia Política latinoamericana y en la sociología política.

Habría que apuntar al respecto, que si bien es cierto que de su construcción teórica no se deriva una democracia en sentido radical o de superación del sistema mundo capitalista – tal como podríamos entenderla con Žižek (2015) o Harvey (2007) –, en razón de una constante interpelación a la *forma* Estado y a las mediaciones con una institucionalidad política liberal y neoliberal (como es el caso chileno), y por tanto, valorativamente neutral o despolitizadora, respectivamente; ello, no desconoce las impugnaciones teóricas que Lechner le hizo al capitalismo. Observando en perspectiva el contexto socio-histórico de sus aportaciones, reconocemos entonces, la necesidad del autor al plantear propuestas de consenso – que revitalizara la política post quiebre democrático e integrara las experiencias políticas cotidianas más hondas, luego de 17 años de terror dictatorial –. Lechner, entendía el concepto de democratización como revolucionario, sólo en el sentido en que la causa del movimiento fuese articulada desde las experiencias de los sujetos mismos – y no en términos de una sociedad utópica marxista, cuyo fin vendría dado externamente – tal como lo expresó Lechner (1984c) en su negación de que cualquier verdad teórica, religiosa o doctrinaria pudiese determinar el futuro, cuestión que Semo (López-Pacheco, 2014) interpreta no como un alejamiento de Marx, sino como una ampliación de miradas acerca de la realidad social, marcadas por el acontecimiento en tanto tal.

Una de las cuestiones fundamentales del legado de Lechner, es que desafía su pensamiento frente al acontecimiento y lo abre a nuevas corrientes de interpretación de la realidad. En ello coinciden tanto los editores de su obra (Semo, Valdés y Gutiérrez, 2014) como su amigo Ludolfo Paramio, quien recuerda que Lechner “tenía la flexibilidad, la apertura y la diferencia: el paradigma que representaba a la acción, un esquema que era bastante liberador viniendo [yo] de un esquema tan estrecho del marxismo [de uno elemental]” (Entrevista con Ludolfo Paramio, 2016).

Para Semo (López-Pacheco, 2014), la revitalización de la obra de Lechner significa la recuperación del horizonte de reflexividad en América Latina, fundado por el mismo autor. En este sentido, podríamos añadir que la política de la subjetividad constituye y se hace parte de la acción política, y desde ese punto de vista, puede ser inscrita en una <<política del deseo>> que se abre a la creación de lo político y concibe a la política como *devenir*, como acontecimiento creativo y, sobre todo, como manifestación de lo particular, permitiendo el análisis de la politización de la vida cotidiana como potencia y revolución.

La obra de Norbert Lechner es polisémica, y en tanto tal, otorga herramientas variadas para el desarrollo de teorías críticas de la realidad, su (re) descubrimiento es reciente en Latinoamérica y viene impulsado por la publicación de cuatro volúmenes de su obra (2012-2014), a partir de la donación de materiales inéditos hechos por su viuda, la socióloga Paulina Gutiérrez, quien participó como editora de dicha publicación realizada por la FLACSO-México. Paralelamente, en Chile, la universidad Diego Portales mantiene desde el año 2008, la <<Cátedra Norbert Lechner>>, como iniciativa de la Facultad de Ciencias Sociales e Historia, para preservar su pensamiento crítico mediante la discusión de trabajos de científicos sociales e historiadores que enriquezcan el ejercicio de la sociología, la ciencia política y la historia.

Entre las obras más destacadas de Norbert Lechner, podemos mencionar: *Chile: Un balance de la Revolución en Libertad* (1970), *La democracia en Chile* (1970), *Vida cotidiana y ámbito público en Chile. Un proyecto de investigación* (1980), *Estado y política en América Latina* (1981), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (1984), *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y Política* (1988), *A la búsqueda de la comunidad perdida* (1991), *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política* (2002).

## 1.2 Introducción general

La teoría de Norbert Lechner, se inscribe dentro del pensamiento crítico latinoamericano, corriente a la que el autor se incorpora en la década del setenta, época en la que siguiendo a su maestro Franz Hinkelammert, profundizará sus lecturas de Marx, aun cuando, serán los teóricos de la praxis; Rosa Luxemburgo y Antonio Gramsci, los que influencien sus primeras publicaciones hacia comienzos de los años ochenta.

Cuando Lechner (1981), se enfoca en la construcción de la política, o en sus palabras, a *hacer política*, parte de la constatación de un lugar común, y es el que refiere a la idea de estar en crisis. Al respecto, señala que ésta se aborda o bien, en términos políticos – en alusión a una crisis de gobernabilidad democrática, a la que podemos añadir, de crisis del sistema de representación y de los partidos políticos – o, en términos económicos – a los efectos de la acumulación capitalista – manifestando críticamente que con ello se apunta a tensiones dentro de *sistemas*, pero no a la *estructuración de la totalidad*, quedando velado un tema que para él es central: la construcción del orden. La pregunta que surge entonces es; ¿cómo se articula la construcción de un orden con perspectiva histórica y de totalidad? La propuesta de Lechner para organizar políticamente a la sociedad es el Estado. Es éste como *forma*, (y no como “aparato”) el que representa un momento de totalidad, criticando de paso a la racionalidad liberal y a la socialista.

Norbert Lechner, llega desde Alemania a Latinoamérica en un convulso panorama político caracterizado por una fuerte movilización popular, por un lado, y una intensa represión por otro, debido a las dictaduras existentes en la época (Brasil, Argentina, Chile, Perú, Bolivia y Uruguay). En esta coyuntura histórica, el autor se va a posicionar desde el compromiso político; es decir,

desde su declarado proyecto intelectual de concientización de las condiciones de explotación latinoamericanas. Para Lechner, la forma de este compromiso se expresaba asumiendo una concepción revolucionaria.

A partir de los trabajos de Habermas (con su propuesta normativa de someter la esfera política a los controles de una discusión racional), Lechner se interesará por el mundo de la vida y, siguiendo el diagnóstico del filósofo alemán que problematizaba el desprendimiento de la moral con respecto a la política, asumirá como parte del saber crítico, el desarrollo de una conciencia moral colectiva que permita el análisis de las condiciones de dominación. En esta línea de trabajo, la Escuela de Frankfurt, en particular la obra de Horkheimer, lo llevará a teorizar en torno al par dominación/emancipación, asumiendo una crítica dialéctica de la sociedad.

En virtud de lo anterior, el punto de partida de la propuesta de Lechner, será la negación del dominio, proponiendo un proceso de democratización como forma de resistencia y emancipación, rebelándose en contra de teorizar desde una ciencia política empírica, explicativa y neutral, proponiendo contra ella, una teoría comprensiva de los fenómenos: una teoría crítica de una ciencia política fundamentada en el estudio de la *subjetividad política*.

Para Lechner, la subjetividad política, definida como el ámbito de las emociones y valores de los sujetos en la vida cotidiana, habría sido expulsada de la reflexión científica. No obstante, el autor concluye que si es en la *praxis* donde los sujetos se autodeterminan, eso significa que ahí se desarrollan políticamente; en consecuencia, sus subjetivaciones son parte de un proceso de democratización. Esto implica una comprensión de la teoría política no sólo como programa de investigación, sino también como una estructura de significado y discurso.

Siguiendo a Gramsci, y asumiendo una concepción ideológica como energía revolucionaria para establecer un nuevo orden, Lechner propondrá una transformación de las condiciones de dominación, asumiendo un compromiso normativo que entiende como conciencia de la *praxis* o del proceso social. Su propuesta incorporará la noción de totalidad hegeliana, que desde una perspectiva histórica aprehenda al individuo dentro de las relaciones de dominación capitalistas; denunciando la desideologización, despolitización y el auge de una racionalidad instrumental a través de la cual, la subjetividad de la vida cotidiana es excluida de las decisiones políticas.

Al hilo de las reflexiones precedentes, Lechner formulará los primeros cimientos de su teoría política, la que se inicia con la crítica al Estado, definido como mero amortiguador del conflicto entre los binomios producción/consumo, capital/trabajo, y metrópoli/satélite. El autor, denuncia al Estado capitalista por ser promotor de una racionalidad económica-privada en la esfera pública, operación en la que oculta su función mediadora de los conflictos entre el nivel institucional y la vida cotidiana.

En razón de su perspectiva crítica, Lechner se enfocará en articular una a) *teoría del Estado*, a la que hemos definido como primera dimensión que sustenta su teoría política de la subjetividad. En este sentido, el autor sigue a Hegel para elaborar una noción del Estado como *forma* o referente simbólico que pueda mediar en los conflictos sociales, pensando al poder estatal como relación de producción y reproducción de la vida. Lechner supondrá al Estado como abstracción o principio unificador que invite a los sujetos a pensarse como constructores de un orden social que es siempre conflictivo. Esta perspectiva, conlleva una crítica a los enfoques liberales y marxistas, en tanto suponen una predeterminación de las relaciones sociales y una despolitización de la esfera pública. Por el contrario, Lechner considera la *forma*-Estado como algo a

construir, siendo lo político aquello que posibilita la organización del poder colectivo.

La propuesta del Estado como relación social, supone una práctica que le otorgue sentido a dicha noción. Ahora bien, concebir la política como relación social y como práctica consciente, implica para Lechner la asunción de una b) *moral como contenido de la política*, segunda dimensión que sustenta su concepto de subjetividad. Para el autor, el razonamiento moral asegura un orden normativo de la sociedad y la estructuración simbólica del mundo mediante los procesos subjetivos. En este hilo argumental, Lechner recurrirá a Gramsci para enfatizar que si la política es un conflicto acerca del sentido de orden, lo que cabe esperar en el escenario político es una disputa de hegemonía entre aquellos que juzgan las condiciones de vida actuales como injustas e insoportables (juicio moral) y aquellos que desean imponer una racionalidad de dominación. Precisamente, la crisis del Estado radicaría en una ausencia de mediación entre un consenso universal y la particularidad del enfrentamiento de intereses (que es el escenario de las disputas hegemónicas). Dicha crisis adquiere una dimensión material, en tanto sólo sujetos concretos podrían llevar a cabo el proyecto ético de la construcción hegemónica.

La política, según Lechner (1980b), elabora un juicio moral acerca del estado de cosas. Para argumentar su punto de vista, recurre al principio de *buen Estado* y *buena vida* aristotélica, recuperando las nociones de diálogo y participación, ya que es así como se crea la esfera pública en la que puedan resolverse aquellas condiciones de vida juzgadas como inaceptables. En ese sentido, la ciencia política no sólo debe generar conocimientos, sino asumir un compromiso político de transformación social. Para el autor, la construcción del buen orden del Estado remite a la construcción de los sujetos; es decir, a su campo de subjetividad política; y es ahí donde la teoría política puede (re) pensar nuevas aperturas de espacios políticos.

En relación con lo anterior, la tercera dimensión que analizaremos, se refiere a la c) *construcción hegemónica y realismo político*; en la que Lechner revisa las contribuciones de Marx y de Gramsci, para pensar en proyectos de sociedad. Desde esta discusión conceptual, el autor criticará a Marx por no visibilizar la lucha política de los sujetos y subsumirlas en un interés general en que no se evidencia el debate político acerca del orden. Por el contrario, con Gramsci, se constituye una voluntad política como interés por construir una democracia en la *praxis*. Para Lechner, no hay ningún criterio de objetividad científica, ni doctrinaria, ni religiosa que pueda determinar el futuro: éste requiere ser deliberado. Con ello, apela a un realismo político crítico donde <<lo real>> es construido, y los sujetos se constituyen a través de intercambios e interpretaciones recíprocas de su acción. Lo real, puede ser pensado en referencia a la utopía – lo imposible –, ya que la propuesta del autor es que lo deseable, lo que podemos construir en el terreno de la discusión y participación pública, es un proyecto de orden social distinto, un proyecto de futuro con miras a la utopía pero descartando cualquier existencia de una solución final, objetiva o última. El realismo político de Lechner, concierne a la asunción de la sociedad como conflicto en el que se elaboran alternativas posibles, se deliberan y deciden soluciones.

A raíz de las formulaciones antes descritas, Lechner se preguntará cómo convertir una racionalidad moral que denuncia las condiciones de explotación en interés general. Esta preocupación por la existencia de un principio ético que sea válido para todos y todas, nos lleva al d) *debate teórico acerca de la democracia*, en el que se reitera la pregunta acerca de la justificación de la autoridad. Lechner problematizará dos nociones de representación democrática; la primera es la que se concibe como el <gobierno del pueblo> en la que existe una correspondencia entre el poder político y el conflicto social a través de la delegación del poder y,



la segunda, aquella en que se da una escisión entre el funcionamiento democrático respecto del Estado.

Para Lechner, la democracia debiese presentarse como un proceso contra toda dominación, cuestión que implica discutir acerca del orden vigente y del orden <<posible>>: en esta tensión se halla el lugar utópico de la política, ya que la democracia misma refiere a una utopía en tanto comunidad ideal de acuerdos y, en coherencia, la participación política debe profundizar la expresión del debate entre perspectivas en conflicto. El autor, hará referencia a la construcción de hegemonía por la cual una minoría puede interpelar a la sociedad articulando subjetividades y, entonces, la cuestión democrática es saber cómo se determina materialmente una decisión colectiva. La fundación de la democracia, expresa Lechner, puede efectuarse sobre la base de procedimientos institucionales y la reorganización de los partidos políticos pero, ante su crisis de legitimidad, se orientará por una inclusión de la cultura política a través de una repolitización que tematice los límites entre lo político y lo no político.

En definitiva, el debate democrático implicaría preguntarse qué es lo posible y qué es lo deseable como comunidad política, aportando criterios de jerarquización para proyectar alternativas de futuro. Sin embargo, el diagnóstico de Lechner es que existe un vacío de propuestas para los criterios de selección, y la complejidad social creciente dificulta el establecimiento de acuerdos políticos; razonamientos que lo llevan a proponer una teoría de la democratización cuyo nodo central es la subjetividad política.

En Lechner, una teoría de la democratización concibe a la democracia como el principio de legitimidad que organiza la diversidad. Desde este posicionamiento epistemológico, el autor definirá a la subjetividad política como el ámbito de los valores, creencias, expectativas y miedos expresados en la vida cotidiana;

esfera en la cual se elaboran mapas mentales acerca de la realidad social; cartografías que Lechner establecerá como puntos de referencia de su noción de <<orden en la diversidad>>, en tanto permitirían un redimensionamiento de la acción política al expresar un deseo de comunidad, articulado a partir de imaginarios colectivos que responden a un reconocimiento de sí y a la construcción de un nosotros.

En sus trabajos sobre el estudio de la vida cotidiana, Lechner se acercará a una antropología política, observando las experiencias microsociales como constructos culturales en que se reproduce la vida social como orden: como campo de cristalización de las contradicciones sociales que nos preparan para las transformaciones sociales y que nos reportan insumos acerca del significado sociopolítico de las necesidades tanto materiales como simbólicas.

Su artículo *Los miedos como problema político* (1986), será la antesala de una de sus obras más representativas y originales: *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y Política* (1988), en la que cimienta su propuesta teórica acerca de las luchas por el orden como reivindicación de la creatividad política y por la determinación del significado de ésta: es así como la subjetividad política puede ser pensada como el principio constitutivo de un proyecto de emancipación social. A su vez, si la *forma* de Estado actúa como referente de reconocimiento recíproco entre los sujetos, entonces, la actividad estatal, será para Lechner, el marco de desenvolvimiento de la vida cotidiana.

Con estas reflexiones, el autor, abre la ciencia política a la indagación de la vida cotidiana y a los proyectos de felicidad implícitos en la construcción del sentido común, en tanto espacio de producción y uso de las certezas básicas de los sujetos: he ahí su significado político por excelencia, en tanto *topos* factual de la

ocurrencia de la interpelación: el lugar donde el poder se transforma en orden y donde se erosionan o cristalizan los criterios acerca de lo normal, lo posible y lo deseable.

### **1.3 Dimensiones políticas fundamentales del concepto de *Subjetividad Política*: Antecedentes generales**

En su tesis doctoral publicada bajo el título “*La democracia en Chile*” (1970a), Lechner define su línea de investigación en torno al objetivo de *interpretar el desarrollo político de Chile como un proceso de democratización*. Al respecto, el autor postula un compromiso político, en tanto no sólo debe afirmarse la miseria, explotación y opresión de América Latina, sino tener conciencia de estos hechos poniéndose al servicio de la concientización de las condiciones que según él, no pueden ser cambiadas de otro modo que no sea revolucionariamente.

El pensamiento de Lechner, comienza a decantarse por un concepto revolucionario, siguiendo las contribuciones de Rosa Luxemburgo y Antonio Gramsci, pero también se ve influenciado por los trabajos de Habermas, quien hacia fines de la década del sesenta, articulaba la relación entre *ciencia, técnica e ideología*, distinguiendo tres concepciones de la realidad correspondientes al saber empírico, hermenéutico y crítico. El interés de Habermas, se centraba en la relación existente entre progreso técnico y mundo de la vida y de cómo se traducían las informaciones científicas a la conciencia práctica.

Lo que el filósofo alemán planteaba, era su preocupación por el dominio técnico – a raíz de los eventos catastróficos del siglo XX – . Y ello, a partir de la constatación de que las informaciones provenientes de las ciencias experimentales permean el mundo de la vida a través del saber tecnológico. De ahí su pregunta acerca de cómo mediar la relación entre el progreso técnico y el mundo de la vida, proponiendo el deber de someter dicha conexión a los controles de la discusión racional; en definitiva: a una reflexión científica. Para Habermas (1984), la formación no puede restringirse a la dimensión ética personal (privada), sobretodo en la

esfera política, puesto que dicha formación teórica para la acción tiene que ser el resultado de una comprensión del mundo explicitada científicamente. Esto, ya había sido esbozado en *Teoría y praxis* (1966), cuando se criticaba a los “ingenieros del orden correcto” como quienes podían prescindir de las categorías de trato moral y se comportaban según reglas calculables, cual objetos de la naturaleza. Dicho desprendimiento de la política respecto a la moral, sustituía, en la interpretación de Habermas, la preparación para la *vida buena y justa*.

Habermas (1984), argumentará tres puntos de vista específicos desde los cuales se concibe la realidad y que al mismo tiempo, permiten establecer tres categorías de saber. De este modo, se puede identificar: el saber empírico con las *informaciones*, que amplían el dominio técnico; el saber hermenéutico con las *interpretaciones* que orientan la acción bajo tradiciones comunes y, finalmente, el saber crítico con el *análisis*, que emancipan a la conciencia de las fuerzas hipostasiadas. A su vez, estas concepciones se vinculan respectivamente a determinados medios de socialización: el trabajo, el lenguaje y la dominación.

La reflexión científica propuesta por Habermas, pretende trascender los medios técnicos y las interpretaciones hermenéuticas; ésta “ha de referirse a la introducción de medios técnicos en situaciones históricas, cuyas condiciones objetivas (potenciales, instituciones, intereses) son interpretadas en cada caso en el marco de una autocomprensión determinadas por la tradición” (Habermas, 1984: 117-118). Desde estas reflexiones, y en el marco de referencia de la voluntad política, el filósofo intentará una reformulación del problema, articulando su primera conceptualización de democracia, cuya apuesta resituía el carácter normativo de la política, bajo la argumentación de que la sociedad no sólo aprende en la dimensión técnica, sino que desarrolla también una conciencia moral colectiva.

“[...] vamos a entender por <<técnica>> la capacidad de disposición científicamente racionalizada sobre procesos objetivados; nos referimos con ello al sistema en el que investigación y técnica están conectadas con la economía y la administración y retroalimentadas por ellas. Y por <<democracia>> vamos a entender las formas institucionalmente aseguradas de una comunicación general y pública que se ocupa de las cuestiones prácticas: de cómo los hombres quieren y pueden convivir bajo las condiciones objetivas de una capacidad de disposición inmensamente ampliada. Nuestro problema puede [...] adoptar la forma de una pregunta por la relación entre técnica y democracia: ¿cómo podría la capacidad de disposición técnica ser restituida a la esfera del consenso de los ciudadanos que interaccionan y discuten entre sí?” (Habermas, 1984: 123).

No puede pasarse por alto el hecho de que en estas formulaciones, Habermas continúa la tradición de pensamiento crítico esbozada por uno de los fundadores de la Escuela de Frankfurt; Horkheimer, que en 1937, expresaba que “[...] existe una actitud (*Verhalten*) humana que tiene por objeto la sociedad misma” (Horkheimer, 2000: 41). Y agrega que esta actitud caracterizada como <<crítica>>, se entiende no en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, sino en el de la crítica dialéctica de la economía política. Lo anterior, apunta a una propiedad esencial de la teoría dialéctica de la sociedad que reflexiona en torno al carácter situado del individuo en su *praxis*, el que, en tanto ciudadano o investigador es “afectado” por el mundo social en el que vive y en el que investiga. Ésta es la forma en que se desarrolla la teoría crítica, puesto que la de tipo tradicional considera como externalidades tanto a los estados de cosas como a los sistemas conceptuales; ello es lo que Horkheimer calificó como <<alienación>> para describir la separación entre valor e investigación, entre saber y actuar, enfatizando que no es tanto la diferencia de objetos como de sujetos lo que diferencia a ambos enfoques.

Desde un punto de vista crítico, la existencia de la sociedad descansa en las relaciones de dominación o en fuerzas en conflicto, donde la *praxis* es un producto creativo de hombres y mujeres, una construcción de presente histórico y no “el resultado de la espontaneidad consciente de individuos libres” (Horkheimer, 2000: 35). Hombres y mujeres, están determinados en sus relaciones reales con otros individuos y grupos en confrontación con una clase específica. Y, precisamente por estas relaciones de dominación o conflicto, y de la concepción de la teoría como un momento de la *praxis*, es que el trabajo del teórico crítico se traduce en “lucha”, en virtud de la oposición entre fuerzas y contrafuerzas: entre el poder de la naturaleza y la impotencia de hombres y mujeres por liberarse de su violencia. Aquí, Horkheimer (2000), alude al concepto de necesidad, siendo éste también un concepto crítico que presupone al de libertad pero no como existente – no idealista en el sentido de una libertad interior que “desde siempre está ahí [...] aunque los hombres estén encadenados” (Horkheimer, 2000: 65) –, y donde además, las contradicciones (fuerza y contrafuerza) nacen de la voluntad de un sujeto cognoscente.

Horkheimer (2000), diferencia el modo de pensamiento crítico, tanto del preburgués (de tipo categórico donde el hombre no puede cambiar nada) como del burgués (cuya libertad es limitada pese a sus pretensiones de autonomía), para enfatizar, a modo de declaración de la teoría crítica, el hecho de que las cosas no necesariamente deben ser de una determinada manera sino que pueden modificarse de igual forma en que el ser humano transformar su ser, dado que las condiciones históricas así lo permiten.

“El acontecimiento objetivo es trascendente a la teoría [tradicional], y su independencia respecto de ella es esencial a la necesidad de ésta: el observador en cuanto tal no puede cambiar nada en el acontecimiento. Pero el comportamiento conscientemente crítico forma parte del desarrollo de la sociedad. La construcción del proceso histórico como un

producto necesario de un mecanismo contiene al mismo tiempo la protesta [...] es decir, la idea de una situación en la que los actos de los hombres ya no emanan de un mecanismo, sino de sus decisiones” (Horkheimer, 2000: 63).

En el contexto descrito, y como reacción a la fuerte entrada en las Ciencias Sociales de una racionalidad instrumental en la que verdad y valor se separan, y lo que es científico es entendido como el juicio sobre los hechos – como fenómenos que pueden ser medidos en su eficiencia causal medio-fin –; es que Norbert Lechner, propondrá una *revitalización de la política*, reaccionando contra lo que considera una negación de ésta en tanto “construcción deliberada del orden social” (Lechner, 2002: 18). Retomando la reflexión científica instalada por Habermas, en torno a la asunción de una perspectiva crítica y emancipadora; Lechner interpretará los procesos de democratización como forma de resistencia o emancipación, lo que significa la *negación del dominio*. En este marco argumental, sostendrá que “*el proceso de democratización es el desarrollo político como desarrollo de la contradicción entre dominación y emancipación*” (Lechner, 1970a: 17).

Y ante la irrupción de una Ciencia Política empírica con pretensiones de neutralidad, Lechner se reafirmará en la teoría crítica, rebelándose contra una des-subjetivación fomentada por el enfoque explicativo adoptado por las ciencias sociales. A partir de esta distinción entre explicación y comprensión, criticará el que el orden social, antiguamente evaluado según normas morales, sea reemplazado por un sistema abstracto e impersonal donde lo social es concebido como una estructuración objetiva que actúa como premisa de la acción humana, buscando enfatizar el hecho de que si se pretende una transformación del mundo, ésta sólo puede llevarse a cabo como praxis revolucionaria, o sea, como teoría de la emancipación (Lechner, 1970a).



“Creo poder hablar de emancipación y paz como de la teoría crítica de una ciencia “política” (Lechner, 1970a: 10).

Si recordamos las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx plantea que los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo cuando de lo que se trata es de transformarlo. La famosa última tesis es la que estimulará el trabajo de Gramsci en torno a la filosofía de la praxis, como bien lo apunta Solé-Tura, en la introducción al texto gramsciano; *La política y el Estado moderno* (1985).

A partir del reconocimiento de la filosofía como orden intelectual (que además se distingue de la religión y del sentido común, porque las supera en tanto crítica), Gramsci postula la imposibilidad de separarla de la política, ya que dicha crítica al mundo constituye un hecho político. Aparece aquí la misma preocupación ya revisada con Habermas, y es la pregunta por aquella concepción del mundo, que en Gramsci se articulará como *ideología*, capaz de producir una voluntad y una actividad práctica.

“[...] se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía convertida en movimiento cultural, en <<religión>>, en <<fe>>, es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad y esté contenida en éstas como <<premisa>> teórica implícita (una <<ideología>> podría decirse, si damos al término ideología el significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas): nos referimos al problema de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social, cimentado y unificado, precisamente por esta determinada ideología” (Gramsci, 1986: 18).

La crítica es planteada como una superación y/o ruptura con el orden precedente, con un *sentido común primitivo*, para conducir a las masas a una concepción superior de la vida, “[y] construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa y no sólo de limitados grupos

intelectuales” (Gramsci, 1986: 23-24). Aquí, la mediación entre una filosofía superior y el sentido común es articulada por la política, y se concibe como la unión entre el sujeto y objeto y como la imposibilidad de separación del ser y el pensar. Al mismo tiempo, la objetividad de lo real es comprendida como una concepción del mundo, por tanto, no científica (en sentido tradicional), sino filosófica y política, orientada a la acción de transformación.

Los preceptos gramscianos, iluminarán el posicionamiento epistemológico de Lechner, quien desde su crítica a la escisión <<objeto y sujeto>> (estructura y acción, sistema y mundos de vida), diseñará su obra en torno a la subjetividad de los sujetos (valores y emociones) que en su opinión, y como consecuencia de la neutralidad valórica asumida por la investigación social, han sido expulsados de la reflexión científica, ubicándose él mismo en contra de lo que califica como “una objetivación de lo social a la vez que una desobjetivación de la reflexión” (Lechner, 2002: 16).

“Consciente de la cosificación pero sin aceptarla, para una teoría crítica, la sociedad, sujeto del conocimiento, es a la vez su objeto. Destruyendo la realidad-fetichismo, la emancipación como superación de la totalidad es el sentido de la historia. El hombre como sujeto social-práctico rompe la magia de las necesidades cuando toma conciencia de la factibilidad del mundo, es decir, cuando experimenta la libertad como praxis. En la medida en que la praxis realiza la autodeterminación de los hombres hablamos del desarrollo político como de un proceso de democratización” (Lechner, 1970a: 17).

La teoría crítica en definitiva, abre paso a una reflexión que tiene como centro la imposibilidad de separación entre objeto conocido y sujeto cognoscente, y esto es, en palabras de Lechner (1970), lo que diferencia a la dialéctica del “racionalismo crítico” del neopositivismo (Popper). Es decir, se adquiere la conciencia de que “el proceso de investigación realizado por sujetos pertenece a

través de los mismos actos de conocimiento a las relaciones objetivas que quiere conocer” (Habermas, citado por Lechner, 1970: 11). Desde este posicionamiento crítico, es que parafraseando a Jeffrey Alexander (citado por Lechner, 2002), se comprende a la teoría social no únicamente como programa de investigación, sino también como estructura de significado y discurso; es decir, cargada de contenido ideológico y por lo tanto, también extra-científica.

Como se ha señalado anteriormente, ideología se define aquí como filosofía de la historia, en tanto visión del mundo y sistema de normas para orientar el desarrollo de hombres y mujeres. Al respecto, Lechner (1970a), reconocerá la ambigüedad que representa dicho concepto, – esta ambivalencia ya la identificó Gramsci (1986), al distinguir entre <<ideologías históricamente orgánicas>> (necesarias para la organización y concientización de las masas) e <<ideologías arbitrarias>> (que sólo crean movimientos individuales y polémicas) – identificando en primer lugar, a la ideología como justificación interna de una dominación, co-ideología legitimadora del disciplinamiento y control de los oprimidos, o bien, en segundo término, como energía revolucionaria para el establecimiento de un nuevo orden. La ideología, a diferencia del pensamiento utópico, portará elementos de la realidad, y en ese sentido, Lechner dirá que puede interpretársela como <<ser conciente>> y no siempre como <<conciencia falsa>>. En la dialéctica existente entre teoría y praxis, la ideología no será ilusión si sabe conceptualizar las fuerzas inherentes al proceso social; es de este modo que se convierte en conciencia de la praxis, y si a ésta se la concibe en principio determinada por la dominación, la ideologización será entonces, la concientización de ésta; o sea, un proceso de conocimiento con conciencia de clase. No se trata de “la verdad” de las conceptualizaciones, sino de verlas, nombrarlas, darlas a luz; donde la conciencia de la praxis actuaría como conciencia del

proceso social, y ello requiere que la política asuma un compromiso normativo orientado a la transformación de las condiciones de dominación.

Si revisamos la teoría hegeliana a la que Lechner acude para pensar cómo los efectos del capitalismo pueden ser reflexionados desde una perspectiva de totalidad – y no parcialmente en sus dimensiones (políticas, sociales o culturales) –, veremos que la verdad (de la filosofía como ciencia), es el todo que se completa mediante su desarrollo, como un devenir en sí – un completarse hasta *el final* –. Lo absoluto es el *Espíritu*, porque sólo lo espiritual es lo real, la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado – el ser otro y el ser para sí –, pero este <<*ser en sí y para sí*>>, es primero para nosotros la sustancia espiritual, y tiene que ser esto también para sí mismo, o sea, su *objeto*. Lo que Hegel (1966), define como la experiencia de la conciencia, puede caracterizarse por dos momentos; el de la conciencia del objeto y el de sí misma; el primero se refiere al reconocimiento del objeto – en tanto lo que es para otros – y el segundo, a la conciencia de lo que para ella es lo verdadero. Y la interrogante que interpela es saber si la experiencia del objeto se corresponde con su concepto, ya que éste es el camino hacia la ciencia, así lo interpreta Garzón Bates (1975): “[...] algo para ser real tiene que aparecer ante un sujeto; para que algo sea verdadero tiene que ser mostrado, revelado, por un discurso y una conciencia; lo espiritual sólo es total y completo cuando surge la filosofía que lo explica” (Garzón Bates, 1975: XII).

Hegel (1966), plantea un *devenir* en el cual el comienzo del saber – el espíritu inmediato o la conciencia sensible – pese a no ser verdadero, puede ser el mismo refutado para llegar a la verdad. La distinción entre un individuo universal – el espíritu autoconsciente – y un individuo particular inacabado – permiten comprender el movimiento dialéctico para el desarrollo de la filosofía como

ciencia. Lo importante aquí, es la identificación del concepto como elemento de dicho movimiento, porque es “lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo, sujeto” (Hegel, 1966: 43). El contenido de la filosofía entonces, será no lo abstracto, sino lo real, “el ser allí en su concepto” (Hegel, 1966: 32), ya que únicamente éste puede producir la universalidad del saber (que corresponde a la verdad que ha alcanzado su madurez).

En virtud de lo anterior, es que el desarrollo de una conciencia crítica implicará la conciencia de ser en el mundo, pero ello exige la distinción de los planos individual y colectivo, lo que quiere decir que todo hombre o mujer, puede reconocerse en la totalidad. Garzón Bates (1975), siguiendo el análisis hegeliano, reconoce tres estructuras para dicha comprensión; la *práctica* (donde los hombres y mujeres deberán ser reconocidos como libres respetando la libertad de los otros y en correspondencia entre intenciones individuales y sociales), la *moral* (donde se demanda la interiorización del mundo social en virtud de la correspondencia antes señalada) y la *teórica* (en la que la libertad y la moralidad requieren que se haya alcanzado la verdad en el pensamiento).

Como se ha adelantado, la idea hegeliana que afirma que lo verdadero sólo es real como sistema, puede ser rastreada en Lechner (1981), cuando manifiesta su preocupación por el modo de organización de los conflictos en la sociedad, – ya sea desde el ámbito económico, político (u otro) –, debido a que adolecen de una perspectiva de totalidad en la estructuración de su complejidad social. Dicha perspectiva, y así se ha revisado con Hegel, implica concebir la praxis como conciencia crítica e histórica; es decir, orientada tanto a la transformación del mundo como de las estructuras mentales (Garzón Bates, 1975).

El contexto latinoamericano en que vive Lechner, en plena sensibilidad con las teorías marxistas desde la Revolución Cubana

de 1959, hasta el intento revolucionario por la vía pacífica de Salvador Allende en Chile (1970-1973), en paralelo con la irrupción de la dictadura cívico-militar, financiada por Estados Unidos – tal como puede revisarse en las investigaciones de Naomi Klein (2007) y en los documentos desclasificados de la CIA (Soto y Villegas, 1999) –, provoca una reflexión intelectual crítica en todo el cono sur americano. En esta coyuntura histórica, Lechner trabajará en torno a las nociones de dominación y conflicto de clases, desde donde afirmará que no puede entenderse la participación política, sino es asumiendo una perspectiva histórica y con referencia a la *totalidad*, ya que es ésta la que nos permite aprehender al individuo dentro de las relaciones de dominación. Cabe señalar que Lechner no utiliza la conceptualización de lucha de clases marxista (para el autor no existe lucha de clases pero sí clases en lucha).

“Los intereses de clase por perpetuar o minimizar el dominio se encuentran en conflicto, tanto si las clases tienen o no conciencia de sus intereses. Ello significa que siempre existe un conflicto de clases, por lo menos un conflicto latente. Para que un conflicto se haga manifiesto, es decir para que los intereses antagónicos se confronten concientemente y en forma organizada, debe haber un cierto grado (a establecer empíricamente) de ideologización y organización. Sólo cuando se haya constituido una clase dominante y una clase dominada como agentes sociales de intereses manifiestos, será posible un conflicto de clases manifiesto” (Lechner, 1970a: 21).

Según lo anterior, la participación política se articula en la contradicción entre obediencia y resistencia, la que se inserta a su vez en la contradicción de dominio y emancipación. Es desde esta dialéctica – que determina el ritmo y dirección de la transformación socio política – desde la cual Lechner (2002), entenderá dicha participación, en tanto proceso de ideologización y organización.

El énfasis por entender la democratización como un momento de toma de conciencia de la dominación y de la realización práctico-organizacional de ella en el conflicto de clases, plantea la cuestión de fondo: el avance del capitalismo a través de la desideologización del desarrollo, operada bajo la noción de neutralidad y libre intercambio mercantil, junto al incremento de tecnócratas amparados en la lógica de la racionalidad instrumental. Lechner entenderá la democratización como la supresión de la alienación social, una emancipación que “puede ser considerada como la teoría del desarrollo del reino de la necesidad al reino de la libertad a descubrir” (Lechner, 1970a: 10).

Lo que Lechner (1970), identifica es que la prioridad del crecimiento económico desnuda una contradicción (para él, la fundamental) del sistema capitalista, y es la que se refiere a una *creciente socialización de la producción y la apropiación privada de la producción*. Desde este escenario, puede comprenderse el hecho de que los tecnócratas del libre mercado impulsen cambios, pero a la vez mantengan y defiendan un sistema de organización socio-económica excluyendo la discusión de las decisiones políticas. En este sentido, el autor sostendrá que el Estado oculta su función mediadora, dedicándose a amortiguar los momentos de conflicto entre el capital-trabajo, la producción-consumo y la metrópoli-satélite, armonizándolas bajo la retórica del <<interés nacional>> o del <<bien común>> y estableciendo en definitiva una promoción – en el espacio público – de la racionalidad de una economía privada.

Para profundizar en el pensamiento de Norbert Lechner, se describirán las dimensiones políticas fundamentales, las que, según la metodología aplicada (teoría fundada), emergen del estudio conceptual como nodos reiterativos que aquí denominamos categorías conceptuales o sub-temas del concepto de Subjetividad Política. Éstos son: Hacia una teoría del Estado, La Moral como

contenido de la Política, Construcción Hegemónica y Realismo  
Político y, El Debate teórico acerca de la Democracia.



## 1.4 Hacia una Teoría del Estado

Lechner (1976a), siguiendo a Hobbes, parte de la constatación de la división de la sociedad y afirma que las relaciones de todos contra todos no pueden ser superadas, sino sólo transformadas, motivo por el cual, la sociedad buscaría un referente externo para constituirse como tal. La importancia del enfoque de Hobbes, radica en: a) la asunción de una mirada histórica para abordar el conflicto social; b) en el reconocimiento del Estado como principio unificador y; c) en vislumbrar al Estado moderno como referente abstracto, simbólico y representativo. Lechner acude a los postulados hobbesianos para adscribir a una perspectiva de conflicto y no de consenso como utopía en que se resolverán las diferencias. Para el autor, no hay un consenso básico, sino *una unidad constituida por medio de una representación* (Lechner, 1981).

“Si afirmamos la existencia de una sociedad dividida hemos de abandonar la perspectiva de una sociedad sin estado y sin política. También la sociedad socialista exterioriza una instancia de mediación y síntesis. Pero ésta no tiene por qué objetivarse a espaldas de los hombres. El objetivo es una mediación transparente, formada conscientemente por los hombres. En lugar de someterse ciegamente a un poder ajeno y hostil, éstos disponen sobre la organización de la sociedad. La división no desaparecerá en la sociedad futura, pero ella puede ser determinada colectivamente” (Lechner, 1981d: 331).

Lechner (1981d), articula una hipótesis que señala que no habría un orden societal previo a la organización estatal (que tal como se verá más adelante, asumen la teoría liberal y marxista). Dicha hipótesis es precedida por otra; y es la que plantea la idea de que la sociedad capitalista no tiene una identidad inmediata, que no existe en sí misma (como materialidad pura), sino sólo en lo imaginario/simbólico, por lo tanto, no habría una <<natural>> integración económica que *se da* una envoltura política. Es a raíz de ello que se propone la tarea de pensar al poder estatal, menos

como coercitivo y violento, y más como relación de producción y reproducción de la vida social. El autor – reeditando la propuesta hegeliana en la cual la sociedad civil accede a su concepto de Estado –, propone una *relación* entre esas dos instancias, descartando la existencia de una unidad social anterior. En este sentido, es *lo político* (confrontación de posiciones) lo que posibilita la organización del poder colectivo.

“[...] aun considerando Sociedad Civil y Estado como dos momentos (o aspectos analíticos) de un solo proceso falta precisar las relaciones que existen entre ambos. Ello [...] nos acercaría a un tema central de la teoría crítica: los conceptos de realidad y racionalidad” (Lechner, 2006: 22).

Lo que Hegel (1975), postulaba – a partir de la distinción entre un individuo particular e inacabado y un individuo Universal correspondiente al Espíritu Absoluto – era que la sociedad civil efectuaba un movimiento dialéctico comenzando en la individualidad de la familia hasta llegar a la reafirmación que de ella hacía el Estado, en tanto momento culmine de ese proceso. Por lo tanto, la sociedad civil representaría una fase del desarrollo del Espíritu objetivo: movimiento que se inicia en la subjetividad de las necesidades personales y culmina en la objetividad de la existencia de un Estado como totalidad.

El reconocimiento de la sociedad civil, implica que el Estado garantice constitucionalmente la libertad de los individuos, puesto que sólo así, podría la esencia humana encontrar posibilidades de realización. Si se recuerda que para Hegel, el que algo exista dependerá de su objetividad, o sea que <<sea para una conciencia>>, y si se considera que la primera relación comunitaria es natural (es decir dada y determinada biológicamente), ésta sólo será completamente humana cuando sea reconocida por el Estado. Dado que para Hegel la libertad no es un atributo dado, sino que la condición de posibilidad de la existencia del hombre, y en virtud de

que las circunstancias en la que éste nace no permiten la experiencia de una libertad plena para todos, se hace necesario que la humanidad realice un proceso histórico y por etapas hasta alcanzarla (Garzón Bates, 1975).

La sociedad civil es el momento intermedio entre la familia y el Estado. Representa el espacio de búsqueda de la satisfacción de los propios y particulares intereses “[...] individualidad elevada a su universalidad [...] donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es ser miembros del Estado” (Hegel, 1975: 245). Para constituirse como tal, requiere pasar por tres etapas, siendo la subjetividad de las necesidades la primera de éstas (además de ser la base desde la cual se articula la sociedad civil), la segunda, es la que se refiere a la jurisdicción, o sea, el derecho abstracto que no obstante para la realización de las cosas externas (sistema de relaciones, de necesidades, de trabajo), requiere una existencia real, y entonces aparece como ley. El tercer momento, corresponde a la policía y la corporación con la que se intenta volver a una generalidad rota por alguna posible lesión efectuada (López Calera, 1967-1968).

Hegel (1975) enfatiza, y en esto lo sigue Lechner; en la necesidad de no confundir al Estado con la sociedad civil, puesto que el momento de la subjetividad individual, responde a necesidades de propiedad y libertades particulares, y es por esto mismo que no representan el fin último. El Estado, “tiene una relación muy distinta con el individuo; el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el Estado es Espíritu objetivo” (Hegel, 1975: 245). Por lo cual, la síntesis de la sociedad civil en el Estado es el verdadero fin, y este proceso dialéctico implica que la determinación de los individuos es llevar una vida universal (Hegel, 1975). Cabe señalar que Lechner, se inspira en la noción de universalidad y otros conceptos hegelianos

(“consenso”, “utopía”, “revolución”) utilizándolos, no obstante, como herramientas orientativas, pero no determinantes (ni de modo dogmático) en el desarrollo de su propia teoría.

Aquello que Hegel (1970), llama el aspecto subjetivo – las necesidades, el impulso, la pasión, el interés particular, la opinión y la representación objetiva – y que al constituir la forma de ser o la voluntad natural, existen por sí mismas; son los instrumentos y medios de que se vale el Espíritu del mundo para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Fin que consiste sólo en hallarse, llegar a sí mismo y contemplarse como realidad. Estas pasiones deberán ser superadas, ya que en tanto fenoménicas, se enfrentan a la lucha y quedan destruidas. Esta es la relación entre lo universal y lo particular, donde “[...] La idea paga el tributo de la existencia y la caducidad no por sí misma, sino mediante las pasiones de los sujetos” (Hegel, 1970: 60), de este modo, la *Razón* queda protegida, y ésta es su astucia.

Lo anterior, resulta importante para entender uno de los planteamientos de Lechner, referidos a la separación entre sociedad e individuo, puesto que si la sociedad civil es un momento que debe ser superado para constituir el Estado, es decir; si la subjetividad de las pasiones (a nivel individual) son el momento antitético de la Idea Universal (o la totalidad), la pregunta que debemos despejar con Lechner, es: ¿cómo operan las mediaciones entre lo colectivo (sujetos constituidos) y la *forma* de Estado (como referente simbólico)?

Lechner (1981), asume que en virtud de la imposibilidad de armonizar los intereses de la sociedad por el carácter contradictorio de ésta, se busca un referente general aglutinador con el objetivo de asegurar la convivencia social, el cual es conceptualizado como la *forma de Estado*, que no obstante el carácter coercitivo de sus límites mediante la fuerza de la ley, representa un punto de

estructuración de los distintos momentos del proceso social. Y aquí, se vuelve a la interpretación hegeliana, por cuanto el derecho puede salvar al individuo, pero como lo expresa López Calera (1967-1968), no salva a la sociedad para salvar al individuo (entendemos que es la sociedad la que tendrá que buscar sus propias formas de legitimidad).

Esta concepción imaginaria del Estado, responde al reconocimiento de la inexistencia de relaciones sociales directas (como “materialidad pura”) y, es a raíz de esto que la sociedad se busca a sí misma en un orden imaginario; es decir *aparece*. Es en este orden simbólico en el cual, dichas relaciones construyen su identidad. El Estado representará el lugar de sentido, y será conceptualizado por Lechner (1981), como una instancia de mediación y de producción social. “La escisión *en* la sociedad genera la escisión del Estado *de* la sociedad. Esta distinción es una *mediación*. En efecto, la sociedad dividida no puede reconocerse a sí misma, no puede actuar sobre sí misma de manera directa. Se produce así misma solamente por medio de un otro” (Lechner, 1981: 95), de un *alter*: un referente exteriorizado, donde las estructuras de mediación serán posibles en tanto ocurran dos procesos de construcción: el de autoformación del Estado y el de constitución de los sujetos.

Lechner, pretende llamar la atención sobre la idea de que la sociedad no sólo se desenvuelve en una dimensión cognitivo-instrumental (técnica), sino que también en una dimensión normativo-simbólica. “El problema [...] no es tanto qué sino *cómo* se produce la sociedad a sí misma” (Lechner, 1981: 97). Se reconoce así, un salto analítico desde el Estado como organización y con pretensión de unidad al Estado como momento político, en el que la síntesis social no supera las diferencias sociales, sino que las desarrolla, reconociendo la diversidad social. Para Lechner (1984c), no se trata de “resolver” la pluralidad de la convivencia

entre hombres y mujeres, sino de problematizarla como parte de la construcción de un orden colectivo. A esta conclusión arriba, en el entendimiento de que el mercado no asegura la producción y reproducción de la sociedad, pero a esta utopía de la autorregulación social por el mercado, tampoco opone como solución el estatismo, que entiende como la pretensión de asegurar la unidad social por medio del gobierno, puesto que ello implicaría aceptar la premisa de abolir al Estado, transformándolo en un asunto táctico, es decir, instrumental. Por el contrario, asume la constitución del orden social como un asunto conflictivo.

Lechner (1981d), apuesta por una comprensión del proceso social como totalidad, estudiando el despliegue de sus momentos y diferenciación interna a través de las estructuras de mediación, que son las relaciones de implicancia recíproca entre sociedad y Estado y entre economía y prácticas políticas. Al problema del Estado y de la política, concierne la diferenciación y articulación de las prácticas sociales; y la fundamentación de esto se halla en lo que el autor identifica como la pérdida del sentido. Esta “deuda de sentido”, remite a un punto exterior a la sociedad, un referente trascendental sustraído a la división y lucha social. Lechner, siguiendo los estudios de Marcel Gauchet, expresa que de tal sumisión a una exterioridad, de la cual nos sentimos dependientes como la fuerza responsable de que existe y cómo existe la sociedad, surge la *estadolatría*, llamando la atención sobre su persistencia, pese a la experiencia diaria de “violencia institucional” y del carácter ilusorio de una comunidad de ciudadanos libres e iguales (Lechner, 1981d).

La propuesta de *construir* política se explica en razón del análisis crítico de los enfoques liberal y marxista articulado por Lechner (1981d), tras identificar dos problemas de fondo en la noción <<forma de Estado>>. El primero de ellos; es el reduccionismo que implica tratar al Estado como mero aparato estatal donde su “rol”

consiste en articular funciones. Esta visión instrumentalista sostenida por la perspectiva liberal, se basa en el supuesto de que sociedad y Estado son ámbitos independientes entre sí. El segundo; remite a la afirmación marxista, según la cual, la base determina a la superestructura (forma de organización ideológica). De este modo, la perspectiva liberal levanta como principios la libertad e igualdad política, pero sin considerar las condiciones materiales de existencia y, por otro lado, la perspectiva materialista ve al Estado como un poder hostil – producto de las relaciones capitalistas de producción – el que será abolido una vez sean superadas éstas.

Para comprender el pensamiento que desarrolla Lechner en sus indagaciones acerca de la *subjetividad política*, se repasan los puntos nodales de su crítica a los enfoques jurídico-individualista y económico-clasista (Lechner, 1981d).

### 1. *La concepción jurídico-individualista*

A partir de los postulados de Hobbes, situamos el momento en que la existencia del Estado como aparato centralizado del poder coincide con la libertad individual, lo que implica la escisión entre sociedad civil y Estado. Hobbes (1978), concibe al hombre natural como arte que posibilita la formación del Estado, en tanto ser artificial que se instituye para la defensa del primero. En este sentido, la soberanía es el alma artificial que mueve al Estado, cuyo fin es la seguridad – que no es conservación de la vida sino de las actividades legales que no representen peligro para éste: contra extranjeros e injurias ajenas – por lo cual, es necesario cederle todo poder y fortaleza a un hombre o asamblea de hombres que represente su personalidad, donde además sometan su voluntad y sus juicios, al juicio del Estado. Se trata de una transferencia de sus derechos y autorización de sus actos, operación que ocurre mediante el pacto de cada uno con los demás. Una vez el pacto ha sido realizado y la multitud se une en una persona, podemos hablar

de la constitución del Estado (*civitas*). Esto es lo que Hobbes describe como la creación del *leviatán*, al que llama el dios mortal, ya que en virtud de dicha transferencia de poder y de su utilización, el Estado puede inspirar terror, por lo cual, a él le debemos nuestra paz y protección.

La esencia del Estado reside en su definición como soberano y súbdito: *“una persona de cuyos actos se constituye en autora de una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común.* El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo (Hobbes, 1978: 150-151). Al poder soberano que se alcanza por la fuerza natural (conquistas), Hobbes, lo llamará Estado por adquisición; y si el pacto es voluntario por el acuerdo entre los hombres para ser protegidos, entonces será un Estado político o por institución.

Hobbes (1978), definirá a la libertad como ausencia de oposición, es decir; cualquier cosa que no esté ligada o envuelta de manera tal que no pueda moverse. Por el contrario, la coacción de un cuerpo externo que impida o limite ese movimiento a un espacio determinado será una restricción de dicha libertad. Un hombre será libre si es capaz de utilizar su fuerza e ingenio sin ser obstaculizado de hacer lo que desea. El libre albedrío no es para Hobbes (1978), libertad de voluntad, deseo o inclinación sino, el no hallar obstáculos para llevarles a cabo, a lo que denomina la <<libertad del hombre>>, estableciendo una coherencia entre libertad y necesidades (en el sentido que de una causa se desprenden sucesivamente otras necesidades).

Pero la libertad de un súbdito descansará sólo en aquellas cosas en que la regulación de sus acciones no han sido predeterminadas por



el soberano; en este punto Hobbes (1978), ejemplifica con la libertad de compra y venta, de hacer contratos entre súbditos, de residencia, de alimento, de establecer los propios estilos de vida, crianza de los hijos, etcétera. Es decir, se está refiriendo a las libertades privadas y de propiedad, estableciendo la diferencia entre lo que denomina la libertad de los *soberanos* y la de los *particulares* – a la que en estricto rigor, no define como libertad – ya que en su concepción, ésta es la que corresponde al Estado, y lo argumenta retrotrayéndose a los griegos y romanos al señalar que eran libres no porque cada hombre en particular pudiese oponerse a sus representantes, sino porque estos últimos tenían la libertad de resistir e invadir a otro pueblo; en este sentido, independientemente de si el Estado es monárquico o popular, la libertad es la misma, mientras se establezca como seguridad para sus súbditos: “*En la democracia debe suponerse la libertad; porque comúnmente se reconoce que ningún hombre es libre en ninguna otra forma de gobierno*” (Aristóteles, citado por Hobbes, 1978: 185). Según lo anterior, serán *políticos* (cuerpos políticos o personas públicas), aquellos sistemas constituidos por la autoridad del poder soberano del Estado, y privados, los que se constituyan entre los súbditos.

Lechner (1981d), describe la operación teórica que funda esta separación mediante dos argumentos: la soberanía y la legitimidad. En virtud de lo ya expuesto, la soberanía representa el momento de la personificación del poder en el Estado, en tanto éste es depositado en el monarca, quien a su vez se relaciona con el <<pueblo>>. El monarca es el soberano, constituyéndose como <<persona>> al margen de toda relación social (de toda división, conflicto o desigualdad) y; puesto que dispone de una sola voluntad, el poder es pensado como atributo personal. De este modo, el Estado soberano solicita y recibe obediencia de sus súbditos, o sea, adquiere derechos <<legítimos>> para gobernar, al mismo tiempo que una obligación de obediencia por parte de los gobernados. En este sentido, Hegel (1975), plantea la exclusividad

del Espíritu en tanto “ser” que ha reunido en sí la diferencia existente. En esta determinación, el Estado aparece como individuo, y en términos de soberanía, es como un individuo real, un exclusivo ser para sí (porque se sabe así mismo en tanto autoconciente) que tiene su real existencia en esta autonomía “ella constituye la primera libertad y suprema dignidad de un pueblo [...] El primer poder en el cual los Estados se manifiestan históricamente es esa autonomía en general [abstracta o real] [...] corresponde, por lo tanto, a este hecho originario la circunstancia de que en el ápice haya un individuo [...]” (Hegel, 1975: 319-320).

Una vez constituido el Estado soberano, es necesario legitimar sus decisiones. La legitimidad existirá entonces, siempre y cuando el poder sea capaz de coincidir con la voluntad general, que descansa en el principio de fundamentación del Estado moderno de Maquiavelo (2011), que sugiere que no basta que un Estado se dé a sí mismo el derecho formal, sino que será necesario conjugar esos derechos con la legitimidad del pueblo: es decir, con el consentimiento de respetar dichas leyes.

La teoría contractualista, basa su fundamentación en el derecho natural por la vía de los contratos de asociación y sujeción, dando paso a la sociedad escalonada. Esto, se debe en buena medida a la consolidación del concepto de autonomía individual que conlleva el requerimiento de justificación de las leyes mediante el consenso de todos. De esta situación se desprende, según indica Lechner (1980), el dilema de la democracia moderna, en la cual; o se privilegia la estructura organizativa formal de la dominación tomando decisiones mediante el ejercicio del voto, o bien, se prioriza la autodeterminación pero sin saber gestionarla organizacionalmente. El problema, dirá Lechner (1981d), se suscita cuando ante las divisiones sociales, dicha voluntad es ignorada y el pueblo pierde referentes empíricos, desdibujando su base social. El autor, ejemplifica la división social en la figura del “pueblo de

propietarios”, señalando que ante los conflictos sociales, se construye una legitimidad escalonada.

En el sentido anterior es que podemos volver sobre Kant y su noción de imposición de la ley por la razón encarnada en la autoridad del monarca, como a su vez, a la propuesta de Maquiavelo acerca del <<arte de Estado>> como lógica del poder (toma de decisiones escindidas de “normas morales” en virtud de la eficacia política), para poner en perspectiva el hecho de que Lechner interprete a la razón de Estado, más bien como una categoría histórica que representa a la totalidad social; es decir: como representación colectiva de una sociedad amenazada por la “reproducción capitalista de mercancías” que amenaza al Estado (por las necesidades que provoca) más que el propio intervencionismo estatal. Lechner señala que si las necesidades de la reproducción social son expresadas por medio del Estado, entonces, es posible observar en la actividad estatal una mediación invisible, que identifica como “astucia de la razón” “[...] la Razón de Estado representando la “razón de ser” de la sociedad” (Lechner, 1976a: 31).

Ahora bien, la propuesta formulada por Lechner, se articula en oposición a la concepción jurídico-individualista, en la que hallamos, en un primer nivel; una legitimidad formal (legal) de toda decisión política. Aquí, aparece la figura del individuo burgués, un consumidor y acumulador ilimitado, un sujeto preexistente a las relaciones sociales, en virtud de lo cual, tanto la producción como el consumo se excluyen de las decisiones. Con esto, el interés general pierde su contenido material y la felicidad remite a un estado de ánimo privado. Al concebir las relaciones sociales de producción como algo natural, por tanto eximidas de juicio valórico, la voluntad popular sólo puede ser legitimada procedimentalmente mediante la norma formal-legal. En tanto resultado de un contrato social entre libres e iguales, la legitimidad

dependerá de su capacidad de representar a individuos particulares, asegurando así la estabilidad del orden jurídico que no interfiere en la libertad privada (Lechner, 1981d).

Desde el punto de vista antes expuesto, la intervención estatal se limita a corregir las disfuncionalidades del mercado. En relación con ello, Lechner (1981d), manifiesta que si se producen reivindicaciones materiales y éstas penetran el espacio de la política, son tratadas como un conflicto sobre la distribución de la riqueza y no sobre el modo de producción. A esto, se puede agregar que al ser individualizadas (y no abordadas como un problema de necesidades colectivas), el Estado (y la democracia) se reduce a hacer control de daños, orientándose a integrar a aquellos ‘incapaces de sumarse al buen orden legal/económico’. El resultado de esta operación (del mercado actuando libremente), es el incentivo al consumo (como forma de integración) con su efecto lógico: la despolitización. No obstante, si las demandas sobrepasan las instituciones políticas y cuestionan las relaciones de producción, se denuncia una crisis de legitimidad (no del ordenamiento económico), de la institucionalidad jurídico-política, o del funcionamiento de la democracia. Lechner (1982a), recuerda a Samuel Huntington para quien la democracia entra en crisis por el exceso de participación e ideologización – y no por las contradicciones del capitalismo o de la erosión de la voluntad política–.

“Al considerar a la economía como un proceso natural, la concepción liberal no logra conceptualizar al intervencionismo estatal sino como una intervención externa. El “intervencionismo” profundiza así la crisis de legitimidad. Por un lado, el estado ha de legitimar (asegurando el buen funcionamiento de la economía) el modo de producción capitalista. El intervencionismo estatal amortigua las contradicciones sociales, trasladando los conflictos desde el ámbito de la producción a la esfera política [...] Enfrentado a este doble imperativo – legitimar políticamente la economía capitalista y respetar su propia legitimidad como garante

externo de la “mano invisible”– el estado capitalista sufre un crónico déficit de legitimidad” (Lechner, 1981d: 317-318).

Empero, la *utilización* de la política no consiste en abrir canales de participación colectiva, sino, en establecer procedimientos que aseguren el funcionamiento estatal sin cuestionar la organización económica. Por ello, Lechner (1981d), será enfático en advertir el peligro del autoritarismo que, ante las exigencias de la voluntad popular, opta por la desmovilización y la despolitización (donde la realización de la libertad es trasladada desde la acción política hacia el mercado).

En la revisión de la crítica a la estrategia autoritaria-tecnocrática, aparece la social democracia como un intento de resolver la crisis por la sobrecarga del Estado mediante el incremento de la actividad administrativa del aparato estatal. Esta operación, es descrita por Lechner (1981), bajo el lema “desarrollo económico, más democracia política”, en virtud de la analogía que se hace entre industrialización y progreso económico.

La social democracia iguala la noción de Estado con la de aparato estatal, que se concibe como nuevo locus de dominación, garante del desarrollo económico (capitalista) donde la democracia es la estructura que legitima la actividad estatal, a través de dos requisitos: a) como compensación de las disfuncionalidades en la implementación del capitalismo, asegurando condiciones mínimas de subsistencia y, b) como una renuncia a la revisión de las relaciones de producción de la riqueza, por lo que tanto la participación ciudadana como la discusión parlamentaria se limitan a establecer los mecanismos de distribución de riqueza. Esto es lo que Lechner (1981), conceptualiza como una participación política *ex post*, ya que debido a su supeditación económica no hay interferencia ciudadana en el establecimiento de las reglas del juego.

Tanto la estrategia autoritaria-tecnocrática como la social demócrata, son subsumidas por Lechner (1981), dentro del enfoque jurídico-individualista, al que resume en tres postulados centrales:

1. La afirmación del *individuo* como *sujeto* del proceso social, cuya libertad es la económica.
2. La afirmación del *mercado como fuerza integradora* de los individuos, cuyo poder supraindividual se fundamenta como relación jurídica en el Estado representativo y,
3. La afirmación de la libertad individual y la integración económica como *razón objetiva*, por lo cual, no cabría disposición política sobre ella.

En esta crítica a la lógica jurídico-individualista, se hallan los insumos en que se va a cimentar la *subjetividad política*:

“La estrategia autoritaria puede apoyarse eficazmente en el conformismo inducido por los mecanismos disciplinarios, pero no logra eliminar a la política en tanto que elaboración intersubjetiva de un “sentido de orden”. Sólo que ésta ya no encuentra estructuras de mediación. Los diferentes grupos sociales ya no se reconocen en un referente común. Por lo tanto, hay que determinar y articular el sentido de cada práctica en particular. Todo se vuelve político – pero sin un ámbito público donde construir una representación conjunta (nacional)” (Lechner, 1981d: 318).

## 2. La concepción económico-clasista

Desde esta crítica, se reflexiona en torno a dos concepciones del poder extraídas del pensamiento marxista, (aun cuando Lechner recalque el hecho de que Marx no haya elaborado una teoría del poder propiamente tal). La primera; es la que habla del *poder social* – que reside en el conjunto de los individuos que unidos en sociedad lo recuperan, objetivando el poder bajo la forma de Estado –. La segunda, dice relación con el poder *de un grupo social que se impone a otros* – donde la desigualdad social es producto de la violencia de la explotación de una clase sobre otra, en la cual, el

Estado es visto como la prolongación de un poder radicado en la sociedad —. Aquí, la cuestión del poder reside en superar las relaciones capitalistas de producción.

De lo antes expuesto, se deducen a su vez, dos teoremas del Estado:

1) La formación del Estado bajo la ley general de la producción, cuestión que puede significar a) que el Estado es una creación humana, un producto social e histórico o; b) una relación de determinación en que la economía al constituirse en base a la sociedad civil, determinará el conjunto de las relaciones sociales y al Estado. 2) La independización del Estado que también tiene dos interpretaciones; a) la subjetivación del Estado con respecto al conjunto de la sociedad (el Estado existe de forma paralela a la sociedad civil) y, b) el Estado es el instrumento de funcionamiento al servicio de los intereses de la burguesía.

Lechner (1981d), señala que, al identificar la producción material de la vida con lo económico, el análisis del Estado se centra en las *funciones* que éste cumple en el proceso capitalista de acumulación. Lo anterior, puede entenderse bajo la concepción del *Estado como instrumento de dominación*, donde el movimiento obrero es exterior y antagónico al Estado burgués, siendo su objetivo estratégico, la abolición de éste y el establecimiento del poder popular. Pero también, puede pensarse en virtud de la idea del *Estado como instancia extraeconómica necesaria para la economía capitalista*, orientando su objetivo hacia la modificación de las fuerzas intrainstitucionales (estatales) con el fin de usarlas en contra de esas relaciones capitalistas de producción.

Los enfoques teóricos antes expuestos, adolecen de un problema en común al reducir la noción de Estado a aparato estatal, y asimilar la acción estatal con funciones económicas. Es a partir de este análisis que Lechner (1981d), argumentará en contra de un “funcionalismo de izquierda”, expresando que, no obstante su cuestionamiento al

supuesto liberal del automatismo de mercado, se mantiene el predominio de lo económico, lo que acaba por determinar a la política. Al concebir la revolución como el momento de transformación de las relaciones capitalistas de producción, ésta entonces, se convierte en medio. La preocupación de fondo, puede remitirse al pensamiento de Clausewitz, en virtud del cual, argumenta Lechner, se justifican las concepciones militaristas del partido político como vanguardia – estado mayor – de la clase obrera y de la acción política como acumulación, organización y movilización de fuerzas. La crítica de Lechner, denuncia un oportunismo de esta posición porque responde a un cálculo de eficacia en términos de lucha de poder, y a un tecnocratismo que administra las prácticas sociales acorde a los supuestos imperativos económicos. Lo antes señalado, se resume en dos postulados; 1. El *economicismo* y 2. La conceptualización de las clases sociales como sujetos preconstituidos en el proceso de producción capitalista. Esto es lo que se define como un *reduccionismo de clase*, resultante de “1) la contradicción entre capital y fuerza de trabajo en el modo de producción capitalista (plano conceptual), se traduce directamente en la contradicción entre burguesía y clase obrera asalariada en la sociedad capitalista (plano empírico); 2) a cada clase social pertenecen paradigmáticamente determinadas posiciones políticas y valores ideológicos, y, a la inversa, 3) a cada posición política e ideológica pertenece paradigmáticamente una determinada clase” (Laclau, citado por Lechner, 1981: 86).

Para Lechner, el error fundamental de la concepción económico-clasista, es considerar a las clases sociales como sujetos preconstituidos en el proceso capitalista de producción, donde éstas no se modificarían en su práctica social. En definitiva, si los procesos económicos funcionan en virtud de leyes objetivas (como las ciencias naturales), entonces éstos pueden ser controlados mediante la política por la *administración de las cosas*.



“No hay entonces *lucha de clases* propiamente tal, sino tan sólo clases en lucha, siendo la lucha algo exterior e indiferente a la naturaleza del sujeto. Entendida como sujeto presocial, la clase deviene una noción metafísica. Sería un actor invariable a través del desarrollo capitalista. Por consiguiente, nada tiene que aprender de los cambios sociales ni de su propia práctica. Nada alteraría sus intereses y sus metas; basta resguardar la ortodoxia. Si los sujetos no se constituyen a través de las relaciones/luchas sociales, la historia avanzaría por mundos paralelos – la dominación burguesa por un lado y la maduración de la clase obrera, por el otro – que sólo se cruzan en el foco de la revolución. Se puede prescindir así de un análisis acerca de los problemas sociales que desencadenan una lucha, de los objetivos a los que apunta; las mismas formas de lucha se vuelven irrelevantes” (Lechner, 1981d: 322).

En virtud de la argumentación antes expuesta, podemos sintetizar ambos enfoques de la siguiente manera:

1. Como una concepción de la economía donde la naturaleza puede controlarse racionalmente debido a que las relaciones de producción son prepolíticas, por lo que toda acción política es instrumental, externa al “dato económico”, dejando de ser una necesidad intrínseca a la actividad humana. Desde esta posición es que Lechner (1981d), observará la inexistencia de un espacio para la política a la que se termina por conceptualizar como alienación ideológica o demagógica y reemplazada por un saber tecnocrático.

2. Como una concepción del sujeto preconstituido, presente *ex ante* a toda relación social, no problematizándose la constitución de éste. Esto es fundamental, ya que se considera una “tarea política, probablemente la principal” (Lechner, 1981: 89).

Como contra parte a la noción de la economía como razón objetiva y aglutinadora del todo social, Lechner (1981d), se decanta por un enfoque teórico centrado en la demanda por hacer política porque ello es *devenir sujeto*, y será por medio del Estado que éste se constituye en relación con los demás. Para el autor, toda práctica

social (y aún la económica) es significativa, toda relación social es un proceso de producción y reproducción de significados y esta actividad no es posterior y exterior a la producción material de la vida, sino un momento intrínseco a ella. Hacer política significa descubrir, formular y articular estos sentidos inherentes (conscientes o inconscientes) a las prácticas sociales (Lechner, 1981d).

Sintetizando las ideas problematizadas en relación con la noción de Estado, se pueden diferenciar dos puntos de inflexión: el primero; es el que lo instrumentaliza – y es desde aquí que se ponen de relieve tanto el enfoque jurídico-individualista como el económico-clasista – no obstante, cabe resaltar que pese a las críticas por la instrumentalización de la política, Lechner (1981b), reconoce en el enfoque materialista la posibilidad de una construcción histórica y de la política como praxis. El segundo; es el que lo conceptualiza como momento político o espacio de complejización de la pluralidad. Si dentro del primer punto se encuentra la disolución de la voluntad del pueblo, de una legitimidad escalonada o de la política como técnica; en la segunda instancia, se halla la recuperación de la base social mediante la representación simbólica como forma de Estado; un momento político por excelencia, en tanto se orienta a la constitución de los sujetos y a la recuperación de un sentido de convivencia.

A partir de la crítica a ambos enfoques y de la hipótesis subyacente al trabajo de Lechner (2006), en torno a la concepción del Estado como forma; el autor se orienta a la construcción de una teoría del Estado bajo la conceptualización del capitalismo como totalidad – y dentro de éste, a América Latina como una de sus formas particulares de concreción –. Desde ese punto de vista, su teoría viene a formar parte de una de tipo general de la sociedad.

La apuesta de Lechner (2006), se dirige a argumentar una comprensión del Estado de modo análogo al funcionamiento del capital, o sea, como relación social. Para ello, distingue dos momentos analíticos: a) El Estado como relación de poder basado en la lucha de clases o; b) como forma de generalidad que representa una racionalidad común de las contradicciones prácticas. La primera alternativa corresponde al momento de la dominación (coerción) y, la segunda, al momento de la hegemonía (razón).

Lo anterior, en una línea de reflexión sobre la racionalidad, en la que se rechaza una concepción positivista de ésta y se opta por la fundación de una razón crítica comprendida como praxis histórica. La dialéctica de esta propuesta consiste en posicionarse desde la denuncia del estado actual de cosas (crisis del capitalismo), elaborando alternativas para un nuevo orden. Lechner, manifiesta que si las posibilidades de creación sólo son posibles en el orden vigente; entonces, una nueva sociedad no sería una construcción lógica, sino la organización práctica de tendencias (sociales, políticas, culturales) contingentes. Desde ese posicionamiento, lo racional deja de ser un criterio de funcionalidad y se convierte en un juicio moral orientado a un nuevo orden sociopolítico (podríamos decir, a la *vida buena*): la racionalidad es moral, en tanto crítica de una forma de vida que debe ser superada al juzgarse como irracional. Esto es lo que Lechner (2006), describe como la astucia de la razón, puesto que permite a la sociedad reflexionar sobre sí misma.

El autor, vuelve sobre Hegel (1975), al reafirmar que un mal Estado no tiene existencia verdadera, puesto que ésta sólo es posible (en términos de racionalidad), si trasciende la necesidad instrumental y asume un sentido inmanente de la praxis social. También Gramsci (1986), describía las luchas de hegemonías como integradas por un primer momento ético y luego político, lo que significaba la adquisición de conciencia política. En este sentido,

cabe recordar que Gramsci, en opinión de Althusser (2014), habría sido el único en subrayar que el estado no se reducía a su versión represiva (de carácter público y posible por el uso de violencias: gobierno, administración, ejército, policía, tribunales, prisiones), sino que también comprendía a instituciones de la sociedad civil (aparato ideológico privado), siendo la constitución de las ideologías un terreno de disputa.

Lechner (2006) en definitiva, aboga por la asunción de una razón histórica en tanto proyecto sociopolítico y cultural, expresión de una racionalidad colectiva: una hegemonía. Siguiendo a Laclau (1978), en su alusión a la necesidad de que las clases dominadas precipitaran la crisis del discurso ideológico dominante, Lechner terminará reflatando el debate acerca de la constitución del sujeto en la modernidad, aquello que Laclau, en su estudio sobre el populismo, había definido como el principio unificador del discurso (posible por medio de la interpelación, noción althusseriana).

La recuperación de un orden ético representa el hito de la asunción de una conciencia crítica de la dominación llevada a la práctica política y, precisamente, la adolescencia de una hegemonía es lo que puede provocar una crisis de Estado, o más bien; ésta ocurre debido a la separación entre dominación y hegemonía. El planteamiento de Lechner (2006), como él mismo lo expresa, es circular: la crisis del Estado se genera por la inexistencia de una hegemonía y la crisis de hegemonía es producto de una crisis del Estado, lo que implica un conflicto en el nivel de la sobreestructura, dada la incapacidad de la sociedad para resolver los problemas planteados por la base, en el marco de un proceso capitalista mundial. La ausencia de una dirección sociopolítica y cultural, indican para el autor, la dificultad de la praxis para generar “sentidos compartidos”, o en sus términos; “[...] la práctica social no ha producido una razón que otorgue al Estado un sentido”

(Lechner, 2006: 64); de lo que se deduce que la crisis del Estado es precisamente una crisis de sentido. Tal escenario, dificulta las mediaciones entre la base y la forma de Estado, quedando éste, expuesto a un mero funcionamiento burocrático, transformándose en aparato de dominación bajo una racionalidad que opera imposibilitando la constitución de hegemonías críticas.

Las causas de lo anterior, pueden ser explicadas a partir de tres hipótesis esgrimidas por Lechner; en la primera, plantea el hecho de que la sociedad no aprende. O, puede decirse con Gramsci (1986), que no incorpora procesos de concientización política; la segunda, respondería al hecho de que las propuestas para un orden alternativo no devienen colectivas y, finalmente, que el proyecto alternativo no se adecua a los problemas reales que debe resolver.

El análisis precedente es aplicado por Lechner (2006), a la situación de Latinoamérica (década del setenta), señalando que la crisis del Estado puede ser analizada en la conjunción de los siguientes elementos: a) Por la dependencia, a raíz de lo cual, se construyó una hegemonía “externa” (se refiere a los centros capitalistas), b) Por la heterogeneidad cultural que dificulta la elaboración de un proyecto en común, es decir, de una “hegemonía interna”, c) Por la existencia de un Estado que no asume las formas de mediación, sino que funciona como aparato estatal y como instrumento de dominación, d) Por la instrumentalización del Estado, que establece una relación con la <<hegemonía externa>>, buscando en el fortalecimiento de la burocracia un sustituto de la integración social y, finalmente; e) Por el rol de las clases medias, que no asumen una dirección hegemónica, y si bien operan como <<clase política>>, ésta es condicionada por las estructuras de dominación económica, dependen de ellas, razón por la cual, no cuestionan las reglas del juego, manteniendo incólume al modelo capitalista.

Si el <<interés general>> es el contenido ético de una hegemonía, entonces, puede suponerse que sin contenido ético, se genera una crisis de hegemonía que deviene – asumiendo el punto de vista de Lechner (2006) – en una crisis de Estado. Para abordarla, el autor, describe dos enfoques tendientes a la (re) organización de la sociedad.

Por un lado, se halla la perspectiva de la integración social, y por otro, la que concibe a la sociedad como conflicto. Respectivamente, desde la primera orientación, al Estado le corresponderá impedir la descomposición social mediante la integración del desvío, y su legitimidad dependerá de la capacidad que tenga para mantener un orden normativo (normalidad versus anomia). Por el contrario, si la estructura económica no establece las normas o si el Estado no funciona autoritariamente diseñando un “modelo” valórico cohesionador; se generará una crisis de Estado.

En contra de la concepción anterior, se ubica el enfoque del conflicto (que Lechner (1970a), articula inspirándose en la teoría del conflicto de Dahrendorf), en el que el orden político se organiza a partir del reconocimiento del enfrentamiento entre clases, donde más que un sentido de identidad opera uno de representatividad caracterizado por la existencia de una hegemonía, cuya reforma cultural simboliza la contradicción en la estructura económica. Desde este posicionamiento, se juzgará al derecho (aquí se vuelve sobre el enfoque jurídico-individualista implícito en el funcionalismo de Durkheim y Parsons), como una forma de dominación que funciona bajo el supuesto de un consenso normativo y de la generalización universal de intereses particulares.

“Para disimular infracciones flagrantes del orden estatal se ha empleado la categoría del “estado de emergencia” que sólo es otra expresión para la sentencia que el poder prima sobre el derecho” (MacPherson, citado por Lechner, 1976: 39).

Es necesario apuntar el matiz que hace Lechner (1976), ya que si bien la noción de conflicto en la cual se construye una hegemonía requiere articular una propuesta de intereses sociopolíticos y culturales comunes, dicha <<unidad de sentido>>, en ningún caso representa un consentimiento pasivo a un orden impuesto, primero; porque la práctica política está pensada como escenario de conflicto en que se oponen intereses y se alinean otros, y segundo, porque el principio orientador es la emancipación y denuncia de la dominación. Según lo anterior, la crisis del Estado radicaría en la falta de mediación entre un consenso (como universalidad) y la particularidad del enfrentamiento de intereses (campo de conflicto del par dominación/hegemonía). Dicha crisis, adquiere una dimensión material, en tanto sólo sujetos concretos podrían llevar a cabo el proyecto ético de la construcción hegemónica.

## 1.5 La Moral como contenido de la Política

A partir del cuestionamiento teórico que Lechner realiza, tanto del enfoque liberal como marxista, se configuran los elementos para una propuesta de subjetividad política: dimensión en la que se concibe la construcción sociopolítica de las relaciones sociales. Para Lechner (1980b), la política es una relación social, una praxis consciente, y como tal, implica un razonamiento moral, es decir, elabora un juicio sobre lo *bueno* o *malo* de la acción social, desde este punto de vista, la vida social dependerá de aprendizajes en distintas esferas, destacándose en particular la dimensión moral que asegura el orden normativo de la sociedad y la <<estructuración simbólica del mundo>> a partir de procesos intersubjetivos (Lechner, 1981d).

Una cuestión fundamental para la renovación y reconstrucción del pensamiento y la acción política, es el estudio de la dimensión simbólico-normativa. Desde esta constatación, Lechner (1981d), problematizará la escisión entre juicio moral y actividad política operada a raíz de la distinción burguesa entre deber individual y legalidad pública. Aquí, es necesario volver al planteamiento de Horkheimer (2000), quien definía *alienación* como la separación entre saber y actuar, ya que se aludía a la concepción de la moral como algo externo a las decisiones políticas; como a su vez; al pensamiento de Gramsci, quien al retomar la perspectiva aristotélico-hegeliana, ve en la vida ética la esencia del Estado, consistente en la unificación (no identidad) de lo universal y la voluntad subjetiva (Lechner, 1981d).

En términos prácticos, se pueden hacer juicios valorativos sobre determinadas acciones o bien, comprender la moral como un ordenamiento simbólico inherente a toda práctica política, sobre todo si se la considera – con Lechner – como un proceso de producción y reproducción de sentido que remita a la idea



aristotélica de la *vida buena*. Lechner (1981d), recordará que la *polis* cobraba existencia por el interés de vivir, pero el interés de hacerlo *bien*, permanecía. Aun cuando, advierta sobre el hecho de que la *polis* no sea un referente contemporáneo y que la reconstrucción histórica de su concepto pueda no ser útil para la conceptualización moderna de lo político (Lechner, 1981b).

La hipótesis de Lechner, es que todo proyecto social en las últimas décadas enfrenta una crisis de sentido, frente a lo cual se pregunta; ¿cómo construir una hegemonía que traduzca los dispersos intereses immanentes a la praxis social?

“La tarea es la construcción de un sentido común [...] la creación de una solidaridad real y efectiva en torno a los intereses comunes. Ello exige develar (teórica y prácticamente) los objetivos que, aun inconscientemente, son immanentes a la praxis. La lucha política es ante todo una lucha por determinar esos objetivos comunes y por organizarlos en una voluntad colectiva [...] la política es el conflicto acerca del sentido del orden [...] es hegemonía la capacidad de un grupo social por traducir el sentido de su práctica en sentido del orden, o sea por determinar el buen orden” (Lechner, 2006: 28).

Desde esta definición, Lechner (1984c), concebirá la política como una cuestión de poder y como objeto de lucha, y esto refiere tanto al campo en que se desenvuelve como a su definición misma. La tesis del autor, permite plantear la política como <<ámbito de lo posible>>, lo que evidencia una crítica al pensamiento orientado hacia “la realización de una verdad absoluta” o de la “salvación total de la humanidad”. En contra de ese mesianismo, apuesta por una política secular y racional en que todos y todas no estén llamados a ser “héroes”, sino, ciudadanos que participan de la construcción de un proyecto realista de sociedad.

En la pregunta anterior, subyace el problema de la dirección moral, haciéndose explícita la reflexión aristotélica por el establecimiento

del *buen* Estado. Lechner (2006), se interesa por indagar cómo un grupo particular puede dirigir las reivindicaciones colectivas, convirtiéndolas en interés general. Desde esta visión, lo político se torna relevante, no sólo porque un determinado colectivo se responsabilice de la tarea histórica de transformación de condiciones materiales indignas; sino sobre todo, porque como se revisaba con antelación, asume una racionalidad moral que las juzga injustas, encaminándose así, en la búsqueda de una vida buena, justa y feliz, es decir, asumiendo un deber-ser que deviene praxis histórica, “esta praxis es el <<lugar político>> del buen Estado” (Lechner, 2006: 28).

Para Lechner (1982a), hacer política conlleva dos instancias; la del juicio moral y la del cálculo instrumental, aunque éste, esté condicionado por dicho juicio. El primer caso, refiere a normas de validez universal y el segundo, a las decisiones políticas contingentes.

El problema que plantea lo anterior, es que si no se fundamenta un principio ético válido para todos y todas, la legitimidad de las normas acordadas quedará supeditada a la voluntad de los participantes y serán respetadas en tanto éstos, compartan un fin superior, con lo cual, advierte Lechner (1983c), la “reciprocidad”, no es más que mero cálculo formal. Esta racionalidad (medio-fin), no ilumina respecto de cómo en sociedades pluralistas se resuelven los conflictos entre colectivos que no logran ponerse de acuerdo en el *telos*.

Aquí, Lechner profundiza su crítica a la democracia liberal, señalando que ésta desplaza las normas éticas al campo de lo particular, siendo la interacción pública nada más que un asunto formal: “la validez intersubjetiva de una norma se basa en una “objetividad” libre de valores. Es decir, no hay norma ética de validez general que prescriba qué hacer en caso de disenso”

(Lechner, 1983c: 18). Y, no obstante la propuesta weberiana sobre la “moral de la responsabilidad” – en *El político y el científico* (2012) –, en la cual el político no responde por sus intenciones sino por las consecuencias de su decisión, no será posible resolver la duda acerca de cuál es el valor con que podemos juzgar el éxito de la política. Su crítica en definitiva, califica al individualismo liberal como impotente a la hora de fundamentar la democracia como un asunto de construcción colectiva, o sea, como *res publica* (Lechner, 1983).

Toda política, indica Lechner (1980b), hace un juicio moral acerca del estado de cosas, remitiéndose a una concepción del *buen* Estado, de la convivencia en el diálogo y la participación; y es en virtud de dicha referencia que se crea la esfera pública, en la cual, por cierto, pueden resolverse condiciones juzgadas como insoportables. El problema moral, por su parte, puede responder a distintas alternativas valóricas según la escala de jerarquización de los grupos sociales, en este sentido; no existe *la verdad* moral, sino proposiciones diversas que deberán ser dirimidas por estos mismos grupos.

Se puede especificar la concepción de la política en Lechner (1981b), en torno a tres ejes o ámbitos de reflexión:

**a) Leyes naturales o construcción social:** Aquí está el reconocimiento de aquella tradición que concibe a la sociedad como un orden natural, con una economía autorregulada y sin interferencia de la política. Para Lechner, ello apunta a la desaparición de ésta última, pensada por el autor como la instancia de conflicto en que se da continuidad al caos (que crea lo común, lo contiguo y concibe los contrarios), generado por la discontinuidad característica de la constitución del ser en la vida social.

En este punto, la idea que plantea Lechner (1981b), es que la producción y reproducción de los límites sociales adquieran un papel central en la definición de la política, puesto que para él, ésta se hace en la lucha por ordenar dichos límites que estructuran la vida social, momento clave para la constitución de los sujetos.

**b) Técnica e interacción:** En su obra *“Especificando la política”* (1981b), Lechner, expresa que el análisis político se centra en el cálculo de la necesidad, concebida ésta como objeto de la estructura social, es decir; de naturaleza externa que se impone a la voluntad humana.

“La adversidad del mundo (la miseria económica y la violencia física) amenaza la vida del hombre. Este, en peligro de muerte, ha de usar incluso el mal para afirmar la vida. Maquiavelo moraliza así la necesidad; es por y frente a la necesidad que hay una verdadera decisión libre. Sólo asumiendo la vida aún al precio del infierno, hay libertad” (Lechner, 1981b: 17).

Lechner (1981b), reflexiona en virtud del establecimiento de límites que acoten el marco de las conductas permitidas; es decir, que como Weber, se piense la política como campo de la acción racional donde se haga lo factible. Siguiendo a Hinkelammert en su *“Crítica de la razón utópica”* (2002), propone la utopía como concepto-límite, ya que permite pensar lo posible dentro de unas fronteras de reflexión de lo imposible. “No hay “realismo político” sin utopía” (Lechner, 1981b: 21).

La noción de concepto-límite, permitiría proyectar una sociedad deseada, ya que para Lechner (1984c), las que responden al anarquismo, a la sociedad sin clases o a la del mercado perfecto son imposibles, en tanto, se constata la conflictividad social y no un reino de armonía. En esa perspectiva es que la utopía actúa como ideal por medio del cual se deliberan los proyectos históricos. Haciéndose eco de las aportaciones de Italo Calvino, propone la

revalorización de las prácticas, apartándose de las ilusiones en pos de asumir una praxis política responsable.

**c) Acción instrumental y expresión simbólica:** Contra la arremetida del proyecto neoconservador por autonomizar el funcionamiento del mercado respecto de la dimensión normativa-simbólica, sustrayendo la reproducción material a la organización social; Lechner (1981b), insistirá en conceptualizar la política como expresión simbólica, siendo el ritual y el mito, fundamentales en dicha estructura.

“Los actos políticos masivos son rituales que actualizan el sentimiento de colectividad. Se invoca la pertenencia a un orden, presente o futuro, a partir del cual adquiere sentido la convivencia. A través de los rituales se constituye colectividad y, por ende, continuidad: continuidad en el espacio (reuniendo a quienes pertenecen a un mismo orden), continuidad en el tiempo (conmemorando la persistencia del orden colectivo) [...] Es una forma de transformar el poder en orden” (Lechner, 1981b: 33).

Siguiendo los conceptos de ritual de Georges Bataille y el de fantasía en Marcuse, Lechner piensa lo político *qua* ritual, lo que supone una confirmación y actualización del orden colectivo representado en un mito. Éste, dice Lechner (1981b), permite la organización de cosmovisiones, dotando de sentido las prácticas de un individuo que como particular se inserta en un orden general.

Lechner se refiere a la religión como dimensión de la cultura política y nos recuerda a Carl Schmitt (2009), para quien todos los conceptos fundamentales de la política son nociones teológicas, como a su vez, el supuesto de Tocqueville (2015), respecto de que la libre gestión de los individuos debe estar limitada por una sumisión a una trascendencia cohesionadora: la religión marcando el límite de lo políticamente factible.

“Habría pues dos tendencias contrapuestas en la cultura política de la democracia. Por un lado, un cuestionamiento radical de las “razones

últimas” del orden social y, por el otro, una autolimitación a no transgredir el marco de lo que la sociedad define como una acción normal y lícita, racional y responsable” (Lechner, 1984b:12).

La misma soberanía popular es para el autor, un mito necesario que actúa como concepto-límite, podría decirse; como un punto de fuga de la sociedad para orientarla y pensarla, aun cuando, manifiesta que los procesos de secularización moderna socavan este mito fundacional de la política, y con ello, la posibilidad de reivindicación popular de hombres y mujeres en la determinación de sus condiciones de vida (por ausencia de referentes). En razón de lo anterior, Lechner (1981b), se opone al enfoque neoconservador, porque considera que éste ataca a la soberanía popular e instrumentaliza a la política, afectando tanto al establecimiento de los límites de la democracia como a la instancia en que los sujetos toman decisiones acerca de sus vidas en términos materiales y simbólicos.

La reflexión antes descrita, es asumida por el pensamiento teórico político de Lechner, en el sentido de orientar e identificar estos problemas, pese a “la reducción de la ciencia política al *government* y al *political system*” (Lechner, 1981d:8). Esta misma sensibilidad, podemos hallar en Sartori (2005), quien como Lechner, apuesta por una ciencia política no como mera generación de conocimientos, sino como posibilidad de asumir un compromiso político de transformación de las sociedades, resituando la relación entre moral y política en virtud de que la tensión entre ambas es lo que marca a la política (Lechner, 1980b).

Lechner razona en relación a las manifestaciones de la política “impura” (por ejemplo, la corrupción), y asume que si bien ésta no puede estar ausente, porque impera el reino de la necesidad y el vicio humano, ello no significa que no deba ser condenada moralmente. Para Lechner (1981d), es la transgresión como tensión

la que media entre política y moral, no siendo esta última reductible a la política, ya que habría en ella una referencia a la universalidad que orienta las implicancias de los conflictos prácticos. Esta preocupación, coincide con el imperativo categórico de la moralidad kantiana, expresado en la máxima de actuar como si nuestra acción fuese universal, “[...] una filosofía práctica, en donde no se trata para nosotros de admitir fundamentos de lo que *sucede*, sino leyes de lo que *debe suceder*, aun cuando ello no suceda nunca, esto es, leyes objetivas prácticas” (Kant, 1942: 75).

Ahora bien, Lechner (1981d), no fundamenta la idea del buen orden como proyección utópica en el sentido de que vaya a realizarse cuando se extinga el Estado, no es a esa universalidad a la que se refiere, sino a una trascendencia por medio de éste, debido a su carácter de “depositario de la universalidad”.

“La historia de la “razón de estado” indica la pretensión de no abdicar de la representación de lo general; más que negar, la trasgresión refuerza la invocación de una vida buena” (Lechner, 1981d: 333-334).

Desde las críticas a las nociones políticas de <<derecha>> – por oponerse al Estado como posibilidad de deliberación colectiva pero no como forma de Estado capitalista que le permite jerarquizar a la sociedad – y de <<izquierda>> – por usar conceptos como razón, historia, progreso o partido, que intentan sustituir la idea de Estado –; Lechner vuelve a levantar la noción de hegemonía, ya que sólo ésta incorpora la construcción del buen orden a la del Estado. Desde esta inquietud, formulará sus análisis en torno a la construcción de los sujetos: como eje central de una política de la subjetividad. Sus propuestas se sustentan en la dificultad de concreción de las mediaciones entre sociedad civil y Estado que repercuten tanto en la conformación de identidades colectivas como en la crítica a la modernización capitalista con su democracia de masas. Esta última, caracterizada por una involución del ámbito

público-político que no se define por la desaparición de la esfera pública, sino por una extrapolación de lo público a lo social, donde lo que es público viene a ser ahora el mundo del consumo. Es a partir de esta operación desde la cual comenzará a entenderse la construcción de identidad de los sujetos. Para Lechner (1982a), se viviría una crisis de la política en tanto crisis del sujeto político.

La transformación de la esfera pública a la que apunta Lechner (1982a), es la que Habermas (1966), ha descrito en términos generales como la separación de la política de las Ciencias Sociales. Este hecho, ocurrido en el siglo XVIII, por el desarrollo de la ciencia experimental moderna, transformará al objeto mismo de la ciencia política; es decir, el antiguo comportamiento virtuoso (la *phronesis* de la filosofía práctica) es reemplazado por la regulación del trato social. “Los pensadores modernos ya no preguntan como los antiguos por las condiciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones reales de la supervivencia. Se trata directamente del mantenimiento de la vida física, de la preservación elemental de la vida. Esta necesidad práctica que requiere soluciones técnicas, es la que ocupa los comienzos de la filosofía social moderna” (Habermas, 1966: 18-19).

Al supuesto de la separación entre lo político y lo social, Lechner (1984b), sumará otro; y es el que refiere al intento de homologar ambas dimensiones. Dicha suposición es plausible porque hipotetiza la existencia de un campo político delimitado que poseería el monopolio de las ofertas públicas. En virtud de esta pérdida, es que Lechner observa el establecimiento de los límites del espacio político tradicional, proponiendo una resignificación del lugar de lo público a través de la redefinición de dos dimensiones; el espacio y el tiempo, en razón del carácter histórico de dichos límites. Un ejemplo de esto, es (re) pensar la apertura de lugares políticos propuesta por los movimientos sociales (y la



negación o crítica peyorativa que de éstos hacen ciertos grupos y/o partidos), lo que interroga acerca de “[...] ¿cómo mediar “nuevos” y “viejos” espacios políticos?” (Lechner, 1982a: 30).

## **1.6 Construcción Hegemónica y Realismo Político**

Para contextualizar su apuesta por la teoría crítica, Lechner (1976), revisa comparativamente las teorías de Marx y Gramsci, señalando que para el primer autor, la ciencia es concebida como crítica de las ideologías; como un estudio de la relación de capital, en tanto ahí residiría la fuerza objetiva que mueve a las luchas políticas, siendo la *revolución* sólo posible en el momento en que las fuerzas productivas modernas y las formas burguesas de producción entren en contradicción. La economía es una verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias, dice Marx en sus “*Manuscritos de Filosofía y Economía*” (1844). Para Marx, la participación es concebida como un aprendizaje por desmitificación, en la cual, la conciencia de clase se adquiere tanto por la experiencia de la lucha política como por el conocimiento teórico.

En el caso de Gramsci, la concepción de los <<intelectuales orgánicos>> (1974), busca una mediación entre las estructuras económicas (intereses corporativos) y el orden político (intereses universales), donde el aprendizaje se da por la lucha de clases y la voluntad política. Desde este enfoque, los proyectos alternativos no fusionan sus condiciones subjetivas y objetivas de posibilidad, sino que se abre un espacio para que el conflicto entre las proposiciones subjetivas se decida entre las soluciones posibles para las contradicciones de la base objetiva.

La diferencia que observa Lechner (1976, 1980a) entre ambos autores, es que Marx, bajo la influencia de las ciencias naturales, sobrevalora a la sociedad capitalista *qua* sociedad industrial; desde ese punto de vista, si el proceso de desarrollo técnico-científico es

el que une a los productores, entonces la tarea de éstos será regular la economía. Lo que Lechner (1980a), deduce es que el concepto de “control racional de la producción” deviene en “administración burocrática de las necesidades”, donde no se da la pregunta por la lucha política para definir las necesidades, ya que éstas se subsumirían en un interés general, por lo cual, no hay mediaciones entre intereses particulares y generales ni un debate ciudadano respecto de la definición de un <<orden>>.

“Hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales (!) y [...] las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo [...]” (Marx, citado por Lechner, 1980a: 37).

En cambio Gramsci, al pasar de la economía a la política, considera el momento subjetivo de las pasiones y la voluntad, donde esta última, busca la realización de la necesidad práctica. Para este autor, la ciencia es una forma de conciencia que no posee estatus objetivo frente a las formas ideológicas. Al ser la voluntad política un proceso de aprendizaje de un *interés*, la adquisición de conciencia de la realidad (problemas) y las tareas (soluciones), no responden a un conocimiento objetivo y general de las relaciones sociales. Precisamente, la transformación del poder particular en un orden general, es lo que representa la construcción de hegemonía, donde quien sintetiza las mediaciones entre intereses es un Estado ético (no instrumentalizado, no burocrático ni coercitivo), capaz de representar los intereses colectivos (Lechner, 1985).

Lo anterior, recuerda las objeciones de Rosa Luxemburgo a Lenin: “Sin elecciones generales, ilimitada libertad de prensa y de reunión, libre lucha de las opiniones, muere la vida en toda institución, deviene una vida ficticia, en la cual sólo queda la burocracia como elemento activo [...]. Es la tarea histórica del proletariado, cuando

alcanza el poder, crear una democracia socialista en lugar de una democracia burguesa y no abolir toda democracia” (Luxemburgo, citada por Lechner, 1980a:41). Esta acotación, expresa para Lechner, la paradoja de concebir la democracia como un asunto técnico-administrativo y no como tarea práctica. Para Luxemburgo (2002), la democracia, despreciada en su opinión por la burguesía europea de principios del siglo XX, era imprescindible para el proletariado, precisamente por la denostación a la que era sometida.

“En primer lugar, porque crea las formas políticas (autoadministración, derecho a voto, etc.) que pueden servirle de puntos de apoyo en su tarea de transformar la sociedad burguesa. En segundo lugar, porque sólo a través de la lucha por la democracia y el ejercicio de los derechos democráticos puede el proletariado llegar a ser consciente de sus intereses de clase y de sus tareas históricas” (Luxemburgo, 2002: 85).

Lechner (1980a), presenta dos interpretaciones de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción; la primera es la marxista, en la que se supone que llegando a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales chocarán con las relaciones de producción existentes, o sea, se manifestará abiertamente el conflicto vía revolución (determinada científicamente), que vendría a ser la salida *objetiva* para los problemas de la sociedad capitalista. La segunda; responde a entender dicha contradicción como una lucha por determinar el orden existente. Conflicto que surge a partir de la constatación de las condiciones materiales de existencia, pero que deviene problemática sólo en cuanto hombres y mujeres, anticipando un buen orden, cuestionan y se oponen a la dominación vigente, en virtud de la conciencia que de ella poseen. En este caso, la conciencia no sería un epifenómeno de una contradicción objetiva sino un “*momento constitutivo [...] de un orden cuyo problema central es la mediación de intereses particulares e interés general*” (Lechner, 1980a: 39-40).

Lechner (1984c), es enfático en señalar que la táctica política es resultado de una deliberación colectiva, sin embargo, desde la teoría misma no es posible desprender una estrategia específica. Para el autor, no hay una verdad religiosa o doctrinaria, ni ningún criterio de objetividad científica que pueda determinar un futuro abierto e impredecible, posicionándose así desde la construcción de voluntades. La cuestión de fondo, es que las contradicciones de la sociedad capitalista requieren ser deliberadas para la selección de opciones de enfrentamiento.

Esta tensión entre consenso y conflicto, plantea preguntas para la teoría política referidas a la constitución del interés general: *¿Si la política es una confrontación de intereses de clase, cómo se constituye éste?* (Lechner, 1976). Para Lechner (1980a), la teoría es una práctica histórica y por tanto, “no hay una aplicación de ésta” a la realidad. La historia es el punto de partida de la conceptualización y los conceptos son el resultado de lo históricamente dado, pero su despliegue no es el desarrollo histórico.

Debido a que para Lechner (1983a), Marx transformó la utopía en objetivo factible que hace que la determinación del futuro reemplace a la reflexión sobre las elecciones; opta por sustituir la noción de revolución por el de “ruptura pactada”, apelando a un realismo político crítico, tanto contra quienes crean en el mesianismo, como contra quienes pretendan suprimir de la política la construcción de conceptos-límite, en virtud de los cuales se orientan los proyectos colectivos.

“Al hablar de ruptura pactada me refiero [...] a ese tipo de pactos de reciprocidad. Estos acuerdos tácitos son fundamentales para que una ruptura con el orden establecido sea reconocida como legítima y por tanto, duradera. Cuando las rupturas son tales que la reciprocidad [...] entre los sujetos es rescindida, también deja de existir el orden [...] Ahora bien, esos pactos de reciprocidad son una condición necesaria, pero no

suficiente para fundamentar un orden democrático. La reciprocidad permite –mediante el principio de mayoría y la eficacia de la minoría – acordar decisiones válidas (legislar). Pero no fundamenta una obligación a establecer o mantener tales acuerdos” (Lechner, 1983c: 17).

Lechner (1983b), enfoca dicho realismo a partir de su reflexión sobre la *Razón de Estado*. Al hilo de lo señalado, si se considera a la política como acción instrumental, el realismo entonces, exigirá el dominio de reglas técnicas, pero el autor advierte que la política no se agota en esta relación con la realidad, puesto que también es una acción comunicativa, donde lo <<real>> es construido y los sujetos se constituyen. Esto significa que toda acción política está inserta en intercambios e interpretaciones recíprocas de la acción: por lo cual, incide en la construcción de identidad de los participantes. Desde aquí, se establecen dos referencias al proceso de transformación social: 1. La formación de los sujetos políticos y 2. La referencia a la utopía: como indispensable para reconocer y afirmar la identidad propia. “Es por referencia a la utopía – lo imposible – que podemos pensar “lo real”, determinar “lo posible”, decidir “lo deseado”. Ambos temas representan un enorme potencial de politización” (Lechner, 1983: 19).

Lechner, transita entre dos posibilidades respecto de la pregunta acerca de cómo funcionan las reglas del juego en política; su primera respuesta se dirige a pensarla como normas morales, y la segunda; como pautas fácticas de interacción. Suponer esta última alternativa, implicaría que es posible la creación de un orden político sin consenso previo (ya que no puede exigirse obediencia a una norma sobre la cual no ha habido acuerdo). Esto recuerda el realismo político de Maquiavelo, para quien la política debía realizar lo racional, es decir, se definía por la concreción de sus fines; cuestión que Lechner (1983d), califica como visión productivista-instrumental que termina centrando en el poder estatal la responsabilidad de la instauración de dicha racionalidad.

Según esto, el realismo supone un locus de poder cuyo centro se halla en el aparato de Estado que se concibe entonces como neutral, cuyo contenido la – hegemonía –, será subsumido en la autonomía relativa de la burocracia (Lechner, 2006).

El realismo de Lechner, apunta más bien al rechazo del determinismo económico – de la teoría marxista – optando por las reformas sociales ya que éstas contemplan procesos de autodeterminación política. Al no haber una solución final objetiva, se debe entonces *hacer política* esto es, elaborar y decidir continuamente los objetivos de la sociedad. La cuestión de fondo no es tanto si hay o no reforma, revolución o rupturas anticapitalistas.

“La cuestión es que no existe una “solución objetiva” a las contradicciones de la sociedad capitalista. Por consiguiente, se trata de elaborar las alternativas posibles y seleccionar la opción deseada. En este sentido, toda transformación de las condiciones de vida, incluyendo las rupturas anticapitalistas, son reformas” (Lechner, 1984c: 19).

Siguiendo el pensamiento de Lechner, no caben entonces los intentos por predeterminar objetivamente el futuro de la sociedad; sea la invocación de una verdad que justifique una guerra o la invocación a un imperativo técnico que elimine la deliberación pública acerca de las cuestiones sociales. Para el autor, el hecho de pensar la política sólo en términos de poder, de fuerzas enfrentadas o de seguridad nacional, hace que la guerra aparezca como un recurso legítimo; como una continuidad de la política por otros medios:

“[...] la guerra es un instrumento de la política; debe llevar, necesariamente, el carácter de la política; debe mediar con la medida de la política. La conducción de la guerra, en sus grandes lineamientos, es, en consecuencia, la política misma, que empuña la espada en lugar de la pluma, pero no cesa, por esa razón, de pensar de acuerdo con sus propias leyes” (Clausewitz, 1972: 329-330).

Lechner (1984c), rechaza esta lógica de enemigos que implica que la propia vida dependa de la muerte del otro, puesto que una política pensada como guerra niega la diferencia y se constituye en una aporía incompatible con los procesos de subjetivación en los cuales, no hay política sin el reconocimiento del otro.

## 1.7 Debate teórico acerca de la Democracia

Para debatir acerca de la democracia moderna, Lechner (1980), se basa en dos argumentos: el primero es el que elabora Marsilio de Padua, quien plantea que si el orden social es una creación humana, entonces, los hombres que le dan forma deben participar en la legislación. La segunda fundamentación, corresponde a Nicolás de Cusa, respecto de que el poder humano al ser en principio injusto debe ser legitimado mediante la autoridad, lo que supone un consentimiento voluntario.

Lo anterior, puede ser complementado con la descripción historiográfica hecha por De Muralt (2002), quien da cuenta de la pretensión de las filosofías políticas modernas en mantener por un lado; la soberanía popular (con el riesgo que ello entraña para la autoridad del estado civil) y, por otro; la soberanía absoluta del príncipe (con el peligro que implica una arbitrariedad absoluta: *potentia absoluta dei*).

La cuestión; es que una soberanía del príncipe se funda sobre la única soberanía natural que existe: la del pueblo; y se constituye por derecho mediante el contrato político. De este modo, expresa Muralt (2002) – citando al teólogo y jurista jesuita español, Francisco Suárez y su <<Tratado de Ley>> (1612) –, se reconocería la primacía de la soberanía popular sobre la del príncipe. Esta discusión es la que definirá el campo de lucha doctrinal y política de la filosofía moderna: entre los defensores de la soberanía popular y los partidarios de la soberanía del príncipe.

“La institución natural de la democracia original supone [...] que los hombres, el pueblo, tienen por sí, según Suárez, una unidad social propia antes de haber recibido o constituido [...] la unidad política de un régimen civil. Esta unidad es la de una comunidad de propósito, es la tendencia misma al bien común de la república por establecer, el deseo de la felicidad natural propia de la comunidad humana perfecta: Dios confiere a



los hombres naturalmente al crearlos ostentadores de la potestad política en la democracia original. Unidad por sí, no unidad por accidente, por simple agregación; unidad de orden moral y no físico; unidad final y no formal, que constituye al pueblo naturalmente en *unum corpus mysticum*, a la vez como pueblo y república, es decir, como democracia original, indiferenciada, sin poderes distintos ni régimen político propiamente dicho” (De Muralt, 2002: 151).

Desde estas reflexiones, se derivan las preguntas en torno a la justificación de la autoridad bajo un sistema democrático. Según lo anterior, hallamos dos nociones de representación democrática: una conceptualizada como gobierno del pueblo, en la cual se da una correspondencia entre poder político y conflicto social a través de la delegación de poder; y otra, que presenta una escisión del funcionamiento democrático respecto del Estado. Asumiendo Lechner, que la teoría clásica apunta al consenso – entre propietarios, privados, libres e iguales – mientras que la marxista al conflicto (Lechner, 1976, 1984b).

Al hilo de lo precedente, se comprenderá que la lucha por la democracia implica una conquista de la soberanía de hombres y mujeres en contra de toda dominación; lo que remite a una discusión sobre la racionalidad crítica en la cual la construcción democrática se debatiría entre un orden posible y un orden vigente.

“Al señalar la necesidad de elaborar una nueva fundamentación de la democracia, quiero destacar la necesidad de fundamentar la democracia en la razón. La referencia a la razón involucra, desde luego, a la racionalidad formal. Los límites del cálculo formal no consisten solamente en los márgenes de error y la multiplicidad de variables. El límite fundamental radica en la ambigüedad de la realidad social. Lo real no es un “dato” de significado único. La falta de relaciones unívocas impide “fabricar” la realidad en función de un modelo causal. Dicho de otro modo: las posibilidades sociales no son definidas a partir de lo existente sino descubiertas por medio de lo imposible. Aquí está el lugar de la utopía en política” (Lechner, 1982a: 34).

Desde este punto de vista, Lechner (1983c) apela a la conflictividad inmanente a las relaciones sociales, expresando que no es posible sustentar una democracia si no es de modo realista. Lo *real* entonces, es el conflicto y la diversidad de los que piensan diferente. Si bien, Lechner (1984c), reconoce las diferencias entre la democracia como “pacto sobre las reglas del juego” (democracia formal) y la democracia sustantiva, no las opone, ya que las contextualiza en el marco de la conflictividad de la sociedad moderna. La democracia formal, permite hacer una valoración de los procedimientos y las instituciones, en virtud de una convivencia social caracterizada por una diferenciación social irreversible, y no por la armonía. A ello responde su fundamentación de la pluralidad de significaciones, puesto que tampoco existe una interpretación única del concepto y práctica de la democracia, salvo en sentido general. Lo que puede ser compartido es un mismo horizonte utópico: la soberanía popular como consenso-ideal. Si bien, la democracia establece como *telos* una identidad o comunidad perfecta, ésta, al no ser factible en la práctica, deviene utopía.

Ahora bien, para comprender de mejor manera los debates entre una ética procedimental y una de tipo sustantiva, se hace necesario hacer una contextualización. En este sentido, el trabajo de Taylor en las “*Fuentes del yo*” (1996), nos permite establecer las argumentaciones que oponen una noción de razón sustantiva – en la cual la racionalidad de los agentes, pensamientos y sentimientos se guían por un criterio de comprensión <<correcta>> – versus una de tipo procedimental – en la que la racionalidad de un agente se juzga por cómo piensa y no necesariamente en razón de un resultado “sustantivo”: el buen pensar se define aquí procedimentalmente –. Taylor (1996), nos recuerda que la razón práctica de los antiguos, implicaba poseer una certera capacidad de discernimiento moral; es decir, actuar según la *phronēsis* (prudencia) aristotélica. En contraste, dejar de lado el sentido del bien por considerarlo

irrelevante para el pensamiento moral, transforma ese razonamiento práctico en procedimental.

Precisamente, el surgimiento del contrato social se definirá por el procedimiento que lo instaura (y no por una legitimidad sustantiva en términos de clase o concepciones de una sociedad buena). Taylor (1996), expresa que Rousseau, por ejemplo, desconoce el hiato aristotélico (y arendtiano, si se mira en retrospectiva) entre la vida del ciudadano y los medios de vida, lo que implica que no importa tanto la deliberación como la <<unidad>> de una comunidad política. Por ello, los ataques a una concepción procedimental se articularán en torno a dos ideas fuerza; la primera, es la que acusa un vaciamiento del significado de la vida y, la segunda, la que argumenta una amenaza a la libertad pública (instituciones y prácticas de autogobierno). En definitiva, el mundo moderno se erige ya no en justificaciones sustantivas, sino en las procedimentales.

“Una y otra vez [...] se ha planteado la pretensión de que una sociedad instrumental, una sociedad en la que, cabe decir; la perspectiva utilitarista del valor va incrustada en las instituciones de un modo de existencia comercial, capitalista y, en última instancia, burocrático, tiende a vaciar la vida de su riqueza, profundidad o sentido. La acusación vivencial adopta varias formas: afirma que ya no queda sitio para el heroísmo, o para las virtudes aristocráticas, o para los elevados propósitos de vida, o cosas dignas de morir por ella [...] Otra pretensión es que no queda nada que otorgue un profundo y potente sentido de propósito a la vida, que se ha perdido la pasión. Kierkegaard percibía <<la edad actual>> en esos términos; y <<los últimos hombres>> de Nietzsche son un caso extremo de este declive, en el que no queda en la vida más aspiración que de un <<lamentable confort>>” (Taylor, 1996: 522).

Taylor (1996), da cuenta de las críticas hacia una ética procedimental, desde Weber a Marx, quienes acusan a dicha ética de escindir o fragmentar el sentido de la vida. Y, en relación con el segundo ataque, sobre las consecuencias en la esfera de la libertad

pública; el autor recupera las formulaciones de Tocqueville, para quien una sociedad instrumental representa una atomización que mina la preservación de la voluntad. Marx, en tanto, argumenta que una sociedad capitalista genera relaciones de desigualdad, burlando el concepto de equidad política y de genuina autonomía. Para Taylor (1996), el mismo Habermas, presentaría una ética procedimental, ya que su propuesta discursiva se justificaría por una norma alcanzada por consenso en la que se ignorarían aspectos contextuales imponiendo una falsa neutralidad.

En el estudio introductorio al “*Debate sobre el liberalismo político*” de Habermas y Rawls (1998), es Vallespín, quien recupera la defensa de Habermas en este sentido. El filósofo alemán, argumenta que él no ignora la constitución social de la subjetividad, pero ello no implica rechazar la existencia de derechos individuales que se encarnen en un sistema jurídico-político de carácter universal. Opinión que como hemos expuesto, compartiría Lechner.

“La afirmación de que las decisiones de importancia política se disuelven en realidad en el cumplimiento de las coacciones materiales inmanentes a las técnicas disponibles y de que por eso ya no pueden convertirse en absoluto en tema de una discusión práctica, para lo único que en verdad acaba sirviendo es para encubrir intereses que se escapan a la reflexión y decisiones precientíficas. Ni puede aceptarse, pues, la suposición optimista de una convergencia de técnica y democracia, ni tampoco la afirmación pesimista de que la democracia viene excluida por la técnica” (Habermas, 1984: 127).

Sin perjuicio de lo anterior, Taylor (1996) y Habermas – en “*Teoría y praxis*” (1966) –, no disienten en la identificación de la transformación paradigmática desde la filosofía antigua a la moderna, reconociendo que en la antigüedad, la política fue entendida como vida buena y justa, una continuación de la ética, no separándose la moral de la ley moral de actuación, siendo la

doctrina política una práctica en sentido griego (*praxis*) que nada tenía que ver con la *techne* (técnica) (Habermas, 1966).

Ahora bien, el establecimiento de una norma requiere de la legitimación de los procedimientos por medio de los cuales es reconocida, ya que a partir de este consenso es que la autoridad puede exigir su cumplimiento. Es decir, la legitimidad formal se vincula a la democracia, en tanto somete la validez de las decisiones al principio de soberanía popular (Lechner, 1983f). Por legitimidad se entenderá aquí, la validez que se le otorga al uso del poder político que hace el poder estatal para garantizar la integración (o paz social), basándose en valores y normas que lo justifiquen como un buen orden (Lechner, 1984c).

Si se revisitan los procesos de secularización originados por el debate entre la verdad científica y la creencia religiosa, se hallará la separación entre los hechos y el valor que subyace al origen de la democracia moderna, la cual se articulará sobre los procedimientos legales. No es la fundamentación sobre la verdad lo que determinará la validez de una norma, sino sus procedimientos: *Auctoritas non veritas facit legem* (Lechner, 1983f). Esta legitimidad formal involucra a una de tipo material, que a su vez se apoya en valores y distinciones morales; nociones universales que estarían por sobre toda autoridad, pero que en opinión de Lechner, no consiguen fundamentar un nuevo orden socialmente reconocido.

En consideración del énfasis que hace la tradición burguesa sobre el establecimiento de los pactos entre individuos racionales; Lechner (1984c) reflexiona sobre el uso de la razón como práctica social concreta. Si bien, la sociedad opera en virtud de dichos pactos; la legitimidad no dependerá únicamente de ellos, sino también, de la capacidad que el poder político tenga para generar realidad. Esto nos conduce a observar la relación entre la constitución de mayorías y minorías políticas en pugna por

justificar sus propias normas como buenas y racionales. Para el autor, el poder de un determinado grupo residirá en su capacidad de definir las condiciones sociales.

Ya que no se dispone de un referente sustantivo de validez general, se debe acordar uno que organice el conflicto social. Aquí, cobra sentido el principio de mayoría que se inserta en la legitimidad por procedimiento, pero éste; ya está determinado por la realidad que es la que preconditiona a la legitimidad, por lo cual, el reconocimiento de un determinado orden político amplía la validez de ese poder. Y, recordando a Weber, Lechner (1984c), afirmará que un orden es legítimo cuando se le concede carácter de obligatoriedad; es decir, el sentido de actuar bajo normas determinadas implica que exista entre los ciudadanos una validación mutua de los intereses, los cuales se cimientan sobre el derecho. La trasmutación de poder en orden remite a lo que se conoce como el *poder normativo de lo fáctico*.

“*La praxis secreta razón* [...] Foucault muestra [...] cómo una vez que la praxis social ha creado una relación de poder, la explicación ya está permeada por la realidad del poder. La realidad del poder penetra, cruza, moldea la razón [...] La razón no es aséptica. La lógica del razonamiento es formada por la lógica de la praxis. Absorbe las condiciones fácticas de la praxis social bajo forma de normas. Reflexiona la praxis, la aprende: aprendizaje de conocimientos y métodos y también de intereses (traducción de los intereses generados por la praxis en intereses de conocimiento). De esta manera la praxis produce la realidad y – como autorreflexión – su legitimación” (Lechner, 1984c: 72- 73).

La realidad social es construida entre grupos sociales mediante la negociación y el conflicto, donde la influencia se utiliza para modificar las prácticas de los otros intereses en pugna, y ello, es posible por la consistencia del comportamiento del grupo “influyente”. Este proceso de “persuasión fáctica”, refiere a la relación entre mayoría y minoría. Aquí, se recuerda con Lechner, el

hecho de que imponer un orden entre muchos en pugna, es el logro del poder en tanto objeto de la política.

La proposición de Lechner (1984c), se inspira en la perspectiva gramsciana, desde la cual, la práctica social es organizada por un grupo social determinado en base a una reflexión crítica del sentido común. Ahora bien, esta proporción entre mayorías y minorías, es lo que se identificará como la relación entre dominante y dominado. Sin embargo, Lechner no hará referencia a la representación de intereses en el sentido habitual de delegación de poder (propio de las democracias modernas), sino a la construcción de una hegemonía en virtud de la cual una minoría puede interpelar a la sociedad articulando intersubjetividades.

Empero, el poder del grupo dominante puede legitimarse recurriendo a; 1. La *auto-legitimación*, donde la autoridad convencida que obra en justicia y rectitud, dogmatiza “principios fundamentales”, pero sustraídos a la discusión pública. 2. A una *legitimación horizontal*, que refiere a la unidad interna de los intereses del grupo hegemónico, cohesionándose ante los intereses en pugna y, por último 3. A una *legitimación vertical*, donde la autoridad debe ser reconocida por los subordinados. Esto es lo que Lechner (1984c), describe como la transformación de los intereses de *facto* en orden de *jure*.

Para una mejor comprensión de estas discusiones, se hace necesario contextualizarlas, señalando que dentro del pensamiento democrático, nos encontramos –según Rawls (1996)- con un conflicto interno que remite a las controversias en torno a los valores de libertad e igualdad; un conflicto entre la tradición vinculada a Locke que concede importancia a las libertades de los modernos (libertad de pensamiento y conciencia, ciertos derechos básicos de las personas y de la propiedad, y el imperio de la ley); y otra, vinculada a Rousseau, que da más importancia a la libertad de

los antiguos (igualdad de libertades políticas y los valores de la vida pública) (Rawls, 1996).

Tanto Rawls (1996) como Quiroga (2006), nos recuerdan que estas distinciones las precisó Benjamin Constant (1819), quien vinculó el concepto de autonomía a una concepción republicana (libertad de los antiguos) y el de independencia a una concepción liberal (libertad de los modernos). En la primera vertiente, el individuo no se separa de su pertenencia a la comunidad porque es parte de los asuntos comunes, ejercitando así su soberanía. En la segunda, el concepto de independencia plantea la libertad del individuo, donde éste ya no depende del cuerpo comunitario, porque es libre y su independencia privada.

Entonces, en la democracia moderna, encarnamos una nueva forma política de sociedad, cuya especificidad emana de la articulación entre dos tradiciones diferentes: por un lado; *la tradición liberal*, constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y la libertad individual y; por otro; *la tradición democrática*, cuyos ideales principales son la igualdad e identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular (Mouffe, 2012).

En ese contexto, podemos remitirnos a las argumentaciones expuestas en el “*Debate sobre el liberalismo político*”, sostenido por Rawls y Habermas (1998), y a las proposiciones de este último en su libro “*Facticidad y Validez*” (1998). En la primera referencia; Rawls argumentaba que la legitimidad y justicia no eran lo mismo, siendo la primera una idea más débil que la justicia y que las “decisiones y las leyes democráticas son legítimas no porque sean justas sino porque han sido legítimamente aprobadas de acuerdo con un procedimiento democrático legítimamente aceptado” (Rawls, 1998: 136). Es decir, su propuesta de justicia con equidad, concibe una forma de filosofar autónoma que se pregunta acerca de



las posibilidades de arribar a una sociedad justa y libre (en medio de conflictos doctrinales), explicitando que para lograr la imparcialidad, dicha filosofía ha de abstenerse de entrar específicamente en tópicos morales (Rawls, 1996). Como podemos observar, nos mantenemos en la disquisición acerca de éticas sustantivas o procedimentales.

“[...] una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista independiente [...] no implica compromisos con ninguna otra doctrina [...] Su contenido está expresado en términos de ciertas ideas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática... [Donde las] doctrinas comprensivas de todo tipo son parte del trasfondo cultural, de la sociedad civil [...] pero no es la cultura política” (Rawls, 1996: 42-43).

Rawls, distingue su liberalismo político del liberalismo comprensivo de John Stuart Mill, quien subrayó que las personas deberían ser capaces de juzgar el valor de las prácticas sociales heredadas en todos los aspectos de la vida (Kymlicka, 1996). En este sentido, podemos hallar un contra punto en Taylor (1996), cuando señala que en lo procedimental, lo <<justo>> se define por su significado instrumental (lo justo puede justificar lo bueno), pero si lo bueno significa una distinción cualitativa que priorice una cosa como <<superior>>, entonces puede decirse que lo contrario es lo correcto (o sea, lo sustantivo) y en este sentido, lo bueno sería fundamental para lo justo porque es lo que finalmente otorgaría el significado a las reglas que definen lo justo, develando con ello una sustantividad presente en lo procedimental. Incluso si consideramos la reflexión de Habermas en “*Facticidad y Validez*” (1998), donde expresa que la razón procedimental no supone realidades superiores o inferiores que nuestras propias formas de vida, habría que pensar qué es lo que justificaría las <<mejores razones>> para que el consenso que él propone sirviera de garantía de validez en la esfera pública.

Es el mismo Habermas (1998), quien señala que los procesos de formación del consenso están amenazados por una tensión entre facticidad y validez, de la cual, no obstante, podría surgir un orden social. Precisamente, en el proceso democrático, definir las condiciones mismas de legitimidad y validez, remiten indefectiblemente a la conflictividad; a una noción de disenso sobre el que Habermas no logra argumentar – obviamente – las condiciones de posibilidad de deliberación.

En este marco reflexivo, nos preguntamos con Mouffe (2012); *¿Debería considerarse que la democracia liberal es la solución racional para el problema político de cómo organizar la existencia humana? O, ¿Simplemente, representa una de las formas del orden político entre otros posibles?*

Nos parece pertinente aludir a una interrogante que, interpretamos, se halla implícita en las elaboraciones de Lechner al pensar en la construcción de un orden social como *forma* de Estado (es decir, entre la politización subjetiva de la vida cotidiana y los procesos de toma de decisión institucionales). La propuesta lechneriana no puede ser pensada al margen de la tensión con que se inaugura la filosofía y teoría política moderna; que refiere al dilema entre soberanía popular y legitimación del orden social por la vía de la autoridad (que implica obligatoriedad y consentimiento).

Se reconocen como estrategias de legitimación tanto las apelaciones a la nación como al saber técnico, y todo esto puede ser descrito como un “encuadre de realidad”, descartándose precisamente aquello que es susceptible de ser discutido democráticamente, en estricta defensa del *statu quo*. La misma propuesta de una comunidad de diálogo habermasiana adolece de este problema, por ello, Mouffe (2012), explica el motivo por el cual Habermas termina concibiendo lo político como un ámbito

específicamente propio de la moral: porque no es capaz de apreciar la especificidad de lo político.

Con Lechner, por el contrario, se asume una ineludible conflictividad en que se movilizan las posiciones políticas de los sujetos; y esto implica aceptar que el poder es constitutivo de las relaciones sociales. Posición contraria a un enfoque deliberativo, que en el decir de Mouffe (2012), neutraliza el disenso, postulando una esfera pública en que el poder se elimina para lograr el consenso racional, no reconociendo por ello, la dimensión de antagonismo que implica el pluralismo de valores, ni la imposibilidad de erradicarlo.

Pero no basta sólo con la mantención del *statuo quo*. A esto se refiere Lechner (1984c), cuando expresa que al autoritarismo no le es suficiente el despolitizar a la sociedad, sino que además, debe legitimar ese proceso de involución. No obstante, ello no elimina la demanda por el ejercicio de responsabilidad política implícita en el principio de soberanía popular; aunque la exclusión de la participación deliberativa pueda ser desplazada hacia la discusión meramente procedimental de las formas: “*La política dejaría de ser una confrontación entre posibilidades alternativas para transformarse en la determinación de la solución óptima*. La optimización ya no es tarea del pueblo sino que requiere la calificación técnica” (Lechner, 1984c: 110). El saber tecnocrático, dice Lechner, es un atributo de minoría (de élite), donde la ciudadanía sólo es invitada a consentir las decisiones en tanto “expertas”. Esta reflexión es fundamental, porque aquellos que cuestionan la realidad presentada como marco pre-delimitado, se convierten en amenazas del consenso (*statu quo*). Esta es la doble cara de un orden autoritario: invitar al *consenso* al mismo tiempo que combatir a los *disidentes* (Lechner, 1984c).

Volviendo sobre las herramientas conceptuales trabajadas por Foucault, en torno a la articulación de posiciones de poder; Lechner (1985), asume que el modo de ordenar la realidad responde precisamente a un interés de diferenciación y jerarquización social, que al mismo tiempo que establece distinciones insta a la homogeneización.

“La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su <<política general de la verdad>>: es decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero” (Foucault, 1992:187).

Reflexionando en torno a cómo puede legitimarse un *orden* social a partir de las reivindicaciones igualitarias que surgen en una sociedad secularizada, Lechner presenta algunos enfoques desde los cuales se ha argumentado este debate. Uno de ellos, es el planteamiento conservador (J. de Maistre y L. de Bonald) en el que el orden se entiende como estructuras de autoridad basadas en un rígido sistema de clases sociales, sostenidas a su vez por creencias religiosas disciplinantes que organizan a la sociedad por medio de relaciones de diferenciación y subordinación social. En este escenario, Lechner (1981a) presupone que un intento de legitimación es interpretar el orden como comunidad “moral” o “nacional”. Caso en el que la voluntad general, que para el movimiento democrático es un postulado político, se transforma en “conciencia moral” o “conciencia colectiva nacional” – las que por cierto convergen en Durkheim (1993) –. Tanto la moral como la nación se consagran en tipos de representación general *cohesionantes* para una sociedad dividida, ofrecidas como normas y hechos objetivos, aunque éstos no se desprendan ni de la voluntad

ni de la libertad política: los conservadores interpretan el orden *qua* comunidad.

Haciendo referencia al concepto de <<organización burocrática>> (desde Weber hasta Saint Simon, pasando por Marx), Lechner (1981a) distingue entre orden y organización. El orden exige una diferenciación social con autoridad; y la organización ofrece estructura con funciones jerárquicas. Organización e igualdad son principios antitéticos, puesto que la primera supondría el control de la población; o sea, un proceso de despolitización (al operar definiendo “lo que se puede hacer”) con pretensiones de neutralidad, donde los grupos sociales no se constituyen en virtud de voluntades colectivas, sino según funciones que mantengan con vida a la organización (estructura a defender), lo que implica una desocialización de la política y una formalización de las prácticas sociales que se apoya en la organización como racionalidad, método y procedimiento. Si bien, permite la expresión de una voluntad mayoritaria, no provee – y aquí radica el problema para Lechner – información acerca de cómo se determina materialmente la decisión colectiva. Por ello puede servir como instrumento de manipulación y, en lugar de organizar la decisión política según la voluntad colectiva, se puede instituir a la mayoría en virtud de una determinada (o única) decisión y entonces, la “organización de las masas”, se convierte en control sobre éstas. Según lo anterior, la eficacia política (en términos de autonomía, coherencia y rapidez) ya no responde por el cumplimiento de objetivos sociales, sino por el manejo de los medios organizativos.

Un tema central para Lechner (1983c, 1985a), es que no puede pensarse en la fundación de la democracia sin formularla sobre la base de los procedimientos institucionales y la reorganización de los partidos políticos; pero también en consideración de la cultura política a raíz de la constatación de la creciente distancia entre las instituciones y las experiencias sociales. Ello implica una

*repolitización* que tematiza los límites entre lo político y no político (Lechner, 1987). En razón de esto, se establecerá qué pertenece a la política y qué cabe esperar de ella y; según sean trazados dichos límites, se identificarán los aspectos de la vida social que pueden ser articulados en una identidad política.

La tensión entre democracia formal (representación político-institucional) y democracia sustantiva (diversidad sociocultural, constitución de voluntad popular <<real>>) puede ser pensada desde la noción de cultura política en tanto resultado de la acción. Esto, hace referencia a la producción de la trama cultural en la que se sustentan las instituciones, son históricamente creadas y, al mismo tiempo, permeadas por las informaciones del contexto. Por ello es que Lechner no opone ambas dimensiones, ya que orientan la acción política. Desde su punto de vista, la democratización supone tanto al nivel formal-procedimental, como también a la pluralidad de sujetos participando y determinando colectivamente los procedimientos.

En razón de lo anterior, es que Lechner (1987), indaga en la postmodernidad, planteándose reflexiones en torno a cómo crear una cultura política democrática. En un intento de síntesis de sus análisis, se pueden destacar dos elementos para repensar el significado actual de ésta: 1) El proceso de desencanto (de las izquierdas) en relación con la filosofía de la historia, la idea de sujeto y el concepto de totalidad, así como; 2) El surgimiento de una nueva sensibilidad, lo que a su vez contiene dos rasgos que son el desvanecimiento de los afectos y la erosión de la distancia histórico-crítica. Al mismo tiempo, estos rasgos están contrarrestados por el énfasis en la subjetividad y la autenticidad. El autor observa en la cultura postmoderna una crisis de identidad (erosión de los distintos aspectos de la vida social) que dificulta la afirmación de un proyecto vital común, lo que apunta al problema político de la *elaboración de un marco de referencia colectivo*.

“[...] Sólo en relación al pasado es concebible la modernidad; el descubrimiento de lo que es moderno se nutre de la memoria. Esta tensión se quiebra en la postmodernidad. Se borra el pasado y, en consecuencia, la distancia histórica que daba relieve a la actualidad. Condensando el tiempo en un solo presente, la vida social deviene una superficie plana, un “collage”. Eliminada la perspectiva, la mirada en profundidad, todo vale – *everything goes* –. Y precisamente porque todo es posible, cada posibilidad es efímera, consumida al instante” (Lechner, 1987: 260).

Si bien es crítico con la cultura postmoderna, valora su realismo político al permitir pensar “lo posible”, amortiguando la distancia entre la institucionalidad política formal y las experiencias de la vida cotidiana. No obstante, en su opinión, no aporta criterios de selección de “aquello posible”, cuestión que debiese dirimir el debate político, jerarquizando alternativas. Lo posible lo es en virtud de la capacidad de generar continuidades temporales en las que se puedan asentar los proyectos e identidades colectivas. El debate político, no obstante, debiese permitir dicha factibilidad en el presente, aportando criterios de jerarquización para proyectar alternativas de futuro. La discusión contextualizada en la postmodernidad, gira en torno a definir lo posible y lo deseable, lo legítimo y lo racional, lo normal y lo eficiente. La vida social queda descentrada pero requiere ser estructurada, por ello, de la elaboración de los criterios antes mencionados, dependerá la política a realizar. Empero, Lechner manifiesta que dichos criterios no están determinados, incluso en aquellos países donde existen acuerdos acerca de “las reglas del juego” constitucionales. “Estas son necesarias, pero no suficientes para acotar el tiempo de lo políticamente decible/decidible” (Lechner, 1987: 261). Es este vacío el que irá cimentando sus formulaciones acerca de la *Subjetividad Política*.

## 2. El concepto de Subjetividad Política: La construcción de un orden en la diversidad.

En la introducción a su obra, “*La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*”; Lechner (1984c), declaraba que el eje central de todas sus indagaciones respondía a la <<construcción del orden>>, cuestión que definía como la tarea política por excelencia de nuestras sociedades. Su diseño teórico se articulaba a partir de la crítica al orden existente al que calificaba como desorden. Ello, en referencia al contexto chileno en el que imperaba la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet (1973-1990).

Lechner, en esa misma introducción – presentada como entrevista con el sociólogo chileno, Tomás Moulian – llamaba la atención sobre el principio legitimatorio invocado por los golpes militares: orden *versus* caos. Es decir, la imposición de las armas reivindicaba un <<orden>> social o reestablecía los límites – supuestamente – perdidos. La contradicción planteada por Lechner es evidente, ¿puede la violencia implantar la paz? ¿Es la guerra, tal cual lo postulaba Clausewitz (1972), la continuación de la política por otros medios?

El análisis de la subjetividad política, cuyas dimensiones han sido revisadas en este trabajo, se orienta a la elaboración de una teoría de la democratización en la que se vislumbra una sociedad enfrentada entre distintas concepciones, empero, no una sociedad de enemigos sino de adversarios. Para Lechner, la política implicará acuerdos y conflictos, pero nunca la eliminación del Otro. La negociación y la deliberación entonces, se hacen parte de una propuesta de *orden de la diversidad*.

A propósito de los procesos de secularización introducidos por la modernidad, entendidos éstos como la progresiva desvinculación



de la legitimidad basada en la autoridad y las leyes, de las pretensiones de verdad absoluta; Lechner se preguntará sobre qué principios generales puede fundarse un orden social, frente a lo cual plantea que la sociedad debe crear su propia normatividad ya que está <<inexorablemente autorreferida>> (Lechner, 1988: 169) siendo la democracia, aquel principio de legitimidad que actúa como referente organizativo.

Cabe mencionar que Lechner (1991), entiende a la *modernidad* como el desarrollo de una racionalidad normativa. A ésta, contrapone los procesos de *modernización* que serían las transformaciones impulsadas por una racionalidad técnico-instrumental dentro de un contexto de afianzamiento y universalización del capitalismo y de la globalización. La importancia de estas definiciones, radica en lo que el autor define como procesos de “disgregación de la vida social”, agudizados por la fragmentación social y una nueva marginalidad que serían el resultado de dicha modernización.

En este contexto de surgimiento de la política moderna, lo que hace la secularización es trasladar a la política la función <<integradora>> que antes tenía la religión. Sustituir el principio divino por el de soberanía popular, constituye para Lechner (1988), la centralidad de la política en un doble sentido: como acción consciente de la sociedad sobre sí misma y como representación de la sociedad en tanto orden colectivo. Ahora bien, el autor identifica una contradicción entre la centralidad asignada a la política como *locus* de la soberanía popular y la determinación social de la identidad. Sobre esta última, observa que la unidad del proceso social tiende a ser concebida como un hecho externo a la política; es decir, una constitución de identidad no-politizada, quedando siempre subordinada a los procesos de unidad nacional (nacionalismos), a la estructura económica y/o a la tradición.

Dentro del marco de estas reflexiones, es que aparece la crítica a la cultura postmoderna, en tanto ésta, sería expresión de una *hipersecularización*. Lo que Lechner (1988) afirma, es que la postmodernidad tiende a escindir las estructuras valorativas, motivacionales y emocionales, aceptando con ello una visión liberal de la política como <<mercado>> en que se intercambian bienes, no pudiendo plantearse el tema de la identidad, siendo éste, uno de los desafíos más apremiantes para la cultura política democrática. Pero, ¿cómo responder a lo que ocurre con los bienes no transables; por ejemplo, con los Derechos Humanos, la pertenencia colectiva, los temores y los deseos de certidumbre? (Lechner, 1988). El autor, no sólo observa una ausencia de reflexión postmoderna, sino que además, ve en la refutación a la noción de sujeto, un socavamiento de las bases para repensar la política. Ello, sin dejar de acotar cierta plausibilidad de la postmodernidad, que al desdramatizar a la política en virtud de su realismo político y su sensibilidad a lo nuevo, puede reducir la distancia entre los programas políticos y las experiencias cotidianas de las personas, aun cuando, no reflexione sobre los criterios de selección acerca de los proyectos colectivos de lo <<posible y lo deseable>>.

Según lo anterior, se podría señalar que una de las críticas más fundamentales a la cultura postmoderna es su renuncia a la idea de emancipación. Ello implicaría la abdicación a una noción de historia y una pérdida de la capacidad de elaborar horizontes de sentido. Interpretamos que éste es uno de los cuestionamientos más radicales, precisamente porque la propuesta transversal en la obra lechneriana, es la producción de un <<sentido de orden>>, sin el cual, la institucionalidad democrática quedaría sin arraigo que la sustente. Es preciso recordar además, que Lechner asume (en sus primeras obras) una filosofía de la praxis gramsciana, que opera sobre la determinación del proceso histórico.

Lechner (1988), reconoce dos enfoques en la cuestión democrática; el primero es el que plantea el problema de la constitución del orden social buscando fundamentar una legitimación *objetiva* de la democracia (soberanía popular), que repercuta sobre las modalidades de institucionalización. Y el segundo, que se orienta directamente a la organización institucional de la autodeterminación, resaltando las formas históricas específicas. Empero, el trasfondo de ambos, es que todo conflicto acerca de las reformas organizativas reconduce a la problemática acerca de la fundamentación del orden.

La cuestión que presume Lechner (1988), es que la fundamentación de dicho orden requiere articular dos aspectos de la democracia – que desde luego, parecería que no logran conciliarse – transformándose en desafíos políticos. Se refiere a la relación entre un orden conflictivo y la creación de un orden colectivo. Es en este sentido, que el autor no abdica de una noción de totalidad; pero el asunto sigue siendo cómo construirla de modo tal que dé cuenta de la pluralidad. Al respecto, Lechner se pregunta si es posible afirmar “lo colectivo” en un fundamento objetivo o sólo ser analizado como producto histórico; para ello, vuelve sobre Marx y Tocqueville; el primero, porque al intentar oponer a las ficciones ideológicas una certeza objetiva, enfatiza una legitimidad material del orden democrático y, el segundo; porque se orienta por la búsqueda de una modalidad pragmática en la que puede operar la democracia (realismo político).

Lo antes descrito, permite observar en la obra de Lechner, la coexistencia de elementos que refieren a la *delimitación del orden social* como una necesidad de elaboración de demarcaciones que permitan una convivencia política deliberativa; es decir, que haga plausible las relaciones en armonía – y hasta cierto punto consensuales – pero que paralelamente, y en virtud de sus investigaciones de la vida cotidiana, incorporen la conflictividad

social, en tanto parte de la vida política y de las luchas por la autodeterminación y el reconocimiento de identificaciones sociales. Una inspiración se la ofrece Tocqueville, el que, en la interpretación de Lechner (1988), vislumbró los referentes de certidumbre social como elaboraciones culturales y comprendió a la democracia no como una mera forma de gobierno, sino como un estado social construido sobre nociones de igualdad, en definitiva: un Estado no preconstituido, sino *constituyente* asentando las instituciones políticas sobre experiencias sociales.

En este cuadro reflexivo acerca de la construcción de un orden deseado, se ha venido planteando la complejidad de una fundamentación teórica para una política democrática en contextos de modernidad y postmodernidad, de consenso y conflicto, de participación formal y/o politización espontánea, de objetividad y de subjetividad política; es decir, de la consideración exclusivamente material de las demandas colectivas o bien, de la posibilidad de inserción de elaboraciones simbólicas. En ese escenario, emerge una cuestión decisiva para la construcción del sistema político: “¿Cómo sincronizar las diferentes temporalidades?” (Lechner, 1988: 72).

La pregunta de Lechner remite a la temporalidad, concepto que trabaja a partir de A. Giddens (1995), quien concibe la estructuración de relaciones sociales no sólo como resultados de intercambios discursivos, sino también, por la repetición de prácticas en el tiempo y espacio. Sobre estas argumentaciones, Lechner señalará que *hacer política implica estructurar el tiempo*. Aquí, se vuelve sobre su alusión al realismo político, en tanto cuestión de tiempo en dos aspectos: “1) como conciencia histórica acerca de la efectividad del pasado en el presente, y 2) como elección para qué actuar en un futuro abierto” (Lechner, 1988: 72). Para Lechner, la consistencia de las instituciones democráticas dependerá de su capacidad de *continuidad temporal*, es decir: la

democracia adquiere mayor condición de plausibilidad si logra estructurar un horizonte compartido.

Según lo anterior, postular la (re) construcción de un *nosotros*, exigirá reconocer el carácter político de estos elementos, el que está contenido a través de una doble relación:

1) Como prácticas cotidianas que inciden sobre la calidad de la democracia: Aquí se replantea la relación entre ciudadanía y subjetividad en un contexto global en que podemos referirnos a <<ciudadanías diferenciadas>> en lucha por su reconocimiento; cuestión que puede ser interpretada como una reconquista del espacio público, el que para Lechner (2006a), es representado por la *forma* de Estado, como espacio político para la vivencia de identidades, lo que también exige un análisis de aquellos *nuevos* asuntos que devienen públicos y, que por lo tanto, requieren respuestas políticas.

2) Como expresión de una sociedad que es articulada políticamente: Esto implica rebelarse contra los intentos de des-subjetivación de la vida cotidiana (o de objetivación de las relaciones sociales). Lechner (2002), reflexiona en torno a los intentos de expulsión de la subjetividad del debate público destinados a priorizar un consenso y/o burocratización de las relaciones sociales. El desafío político entonces, remite a una reelaboración del <<mito>> de la soberanía popular fundante de la idea de democracia; lo que significa recuperar la convivencia social como *orden construido*.

“Lo que llamamos orden no es [...] otra cosa que una propuesta [...] un intento de compartir [...] sólo compartimos lo que elaboramos intersubjetivamente; sólo entonces es nuestro mundo, nuestro tiempo [...] el pensamiento político, como el arte o la moral, significa hacer visible lo colectivo, reconstruyendo contextos, relacionando creencias e instituciones, vinculando imágenes y cálculos, expresiones simbólicas y

acciones instrumentales. Se trata, desde luego, de construcciones artificiales y conexiones parciales que no logran dar cuenta de los múltiples hilos que componen el tejido social” (Lechner, 1988: 15).

Elaboraciones intersubjetivas que suponen una pluralidad de sujetos construyendo colectivamente otro *orden* posible. Ahora bien, la plausibilidad de que esas decisiones colectivas sean consideradas como *asuntos públicos*, exige un ejercicio de democracia inclusiva que cuestiona el diseño de la democracia liberal representativa. Como se ha venido planteando en este estudio, la participación no se reduce a la consulta electoral, sino a una creciente incorporación de los proyectos elaborados por la ciudadanía. Interesan estos procesos de politización, que con Lechner, serán definidos como de *Subjetividad Política*, en tanto representan los significados políticos de un *nosotros* como comunidad (Lechner, 1988).

El orden político propuesto desde una noción de Subjetividad Política, requiere de la consideración de actores políticos, es decir, de la incorporación de una pluralidad de racionalidades diferenciadas, rechazando así una lógica política única. En este marco, Lechner (1988, 1991), hace referencia a las demandas de pluralismo radical y a la “política informal” introducida por los nuevos movimientos sociales, los que renunciando a la institucionalización, pueden orientar la lectura de deseos subyacentes. No obstante, al mismo tiempo que recalca la acción de resistencia de dichos movimientos, les dirige una crítica por aparecer más bien como <<reactivos>> frente a las crisis sociales, pero incapaces de constituirse en formas renovadoras de integración social, lo que redundaría tanto en una débil influencia política como en una oposición de lo social con lo político, dificultando la expresión de la demanda de comunidad. Para Lechner, no es posible pensar en la constitución de la ciudadanía como paralela al Estado, ya que su teoría de democratización, es

precisamente reformar a éste en base a la visibilización de las expectativas de la sociedad civil, respetando los procesos de diferenciación individual pero asegurando una integración colectiva, ya que la revalorización de la democracia expresaría el anhelo de comunidad: “[...] igualmente cierto y políticamente más importante es rescatar el potencial de protesta: constatar la existencia de una búsqueda de colectividad como ámbito en que pueda desplegarse la subjetividad” (Lechner, 1983e: 94-95).

La subjetividad política será entendida por Norbert Lechner como “un fenómeno complejo que abarca valores y creencias, disposiciones mentales y expectativas” (Lechner, 2002: 43). Su estudio responde a la hipótesis que plantea que la teoría política contemporánea le ha otorgado poca atención a la *construcción de mapas mentales que permitan dar cuenta del mundo en que vivimos*, reflejando con ello los procesos de des-subjetivación (fomentado incluso desde las propias ciencias sociales con su énfasis sobre lo procedimental). Por lo tanto, las indagaciones desde dicha noción posibilitarían un redimensionamiento de la acción política.

Lo que plantea Lechner, no es sólo que se ha abierto una brecha entre sociedad y política que dificulta las posibilidades de acoger y procesar la subjetividad, sino además, que se ha debilitado nuestra capacidad como comunidad sociopolítica y cultural para redefinir lo posible y lo deseable. Parafraseando a Lechner (1988): hemos extraviado los marcos interpretativos para imaginar proyectos colectivos.

Lo descrito con anterioridad, se enfrenta a una paradoja central de la democracia contemporánea: la necesidad de afirmarla en base a un principio legitimatorio – apelando a la comunidad – pero que al mismo tiempo instrumentaliza y burocratiza dicho principio; por lo cual, en términos concretos, no se incorporan ni las demandas ni las

prácticas de una democracia participativa. En ese sentido, la participación viene a ser sinónimo de “elección electoral”, escenario en que cabe preguntarse: “¿Puede un régimen democrático, con sus instituciones y procedimientos necesariamente formales, dar cuenta del deseo de comunidad en tanto base subjetiva de su legitimidad?” (Lechner, 1991: 10). Lechner (1986), es enfático en afirmar que la dimensión subjetiva puede ser neutralizada por la formalidad institucional pero en ningún caso eliminada del campo político.

El diagnóstico del autor es que pese a que la identidad monolítica del *Estado Nacional* se haya deteriorado en las últimas décadas del siglo XX (se refiere a los países de Latinoamérica), ello no impide que sea éste el que continúe siendo la base sobre la cual se proyecta el imaginario colectivo. Sin embargo, su reducción a funciones de gestión pública agudiza su disociación con las experiencias cotidianas de la gente. En este sentido, Lechner (2002), observará cómo el énfasis en el consumo se transformará en un acto social mediante el que se configuren identidades, las que además, se diferenciarán según el tipo de consumo que realicen. Ello, independientemente de que dichas identificaciones puedan considerarse transitorias o, “sin la densidad de las antiguas identidades de clase” (Lechner, 2002: 107).

Esta paradoja que consiste en vivir en sociedades complejas y diferenciadas que suponen mayores posibilidades y sistemas de referencia, pero que a su vez entorpecen una auto-determinación propia, redundante, siguiendo la línea argumental de Lechner (2002), en el deterioro del encuentro social y en la plausibilidad de elaborar marcos de identificación colectivos.

Lo que aquí se está retratando no responde a una psicología individual, sino a los modos en que la organización de la sociedad y la política, inciden sobre la constitución de los sujetos y, por lo



tanto, en la construcción democrática. Lechner, no renuncia a la noción de sujeto, aunque sólo sea, como él mismo señala, para mantener presente el postulado implícito – que los hombres sean dueños de su destino – (Lechner, 1984c). Cabe precisar con Laclau, que los individuos al ser transformados por la ideología, se convierten en *sujetos*, es decir, en personas que viven sus condiciones reales de existencia como si ellos pudieran autodeterminarse: “[...] *lo que constituye el principio unificador de un discurso ideológico es el <<sujeto>> interpelado y así constituido a través de ese discurso*” (Laclau, 1978: 113-114).

Lo que se postula desde la subjetividad política es la articulación de imaginarios colectivos, bajo la premisa de que toda sociedad se reconoce a sí misma mediante un imaginario social. La importancia en este punto, es que no se hace referencia a cuestiones materiales, sino a proyecciones simbólicas, a las formas que puede adoptar y contener la construcción de un *Nosotros*.

“La subjetividad importa. No sabemos cuánto ni cómo, pero la vida nos enseña que ella es tan real y relevante como las exigencias de la modernización socio-económica. Solo si nos hacemos cargo de la tensión existente entre la racionalidad propia a la modernización y la subjetividad de las personas, podemos hacer los cambios en marcha de un desarrollo humano” (Lechner, 2002: 43).

Retomando la pregunta de Lechner (2002), acerca de si es posible que las instituciones formales reproduzcan el deseo de comunidad; una respuesta tentativa pasa por el fortalecimiento de un *nosotros* como actor colectivo, pero dicho imaginario, sólo es factible en la medida en que desarrollemos acciones colectivas. Con ello, se retoma el pensamiento de Castoriadis (citado por Lechner, 2002), cuando alude a la posibilidad de observarnos, reconocernos e interrogarnos por nuestras obras. Para esto, es imperativo generar vías de comunicación entre las vivencias cotidianas y el discurso público, es decir; urge el que la política – formal –, recupere una de

sus tareas fundamentales relacionada con la incorporación de la ciudadanía, y reconozca en su quehacer las experiencias microsociales como construcción cultural. Pero, aun cuando la subjetividad política requiera de esta irrupción en los canales de representación democrática formal, en ningún caso se agota en ellos ya que ni los sujetos disponen libremente de las lógicas funcionales, ni los sistemas institucionalizados pueden apropiarse por completo de la subjetividad. Esta noción de que “algo se escapa a los controles”, la podemos revisar desde un punto de vista foucaultiano.

En su obra “*La microfísica del poder*”, Foucault (1992), argumenta que hay algo “inapresable” en la constitución de las relaciones de poder, algo que no puede ser aprehendido, y que calificaba como la fuerza centrífuga presente en las almas y cuerpos de los individuos que adquieren unas energías irreductibles. Al mismo tiempo, advertía sobre el control que podía operarse en esos cuerpos mediante tres estrategias; “[...] por su sometimiento efectivo, por su utilización como plebe [...] o cuando ella se inmoviliza a sí misma en función de una estrategia de resistencia [...] Partir de este punto de vista de la plebe, como anverso y límite del poder, es en consecuencia indispensable para hacer el análisis de sus dispositivos [...]” (Foucault, 1992:167). Cabe recordar que Foucault no concibe la existencia de *la* plebe como realidad sociológica, pero *hay* de ella (idea a la que nos referiremos más adelante).

Lechner (2002), siguiendo la noción de poder elaborada por Foucault – quien además, no reduce las relaciones de poder sólo a las de tipo económicas – expresa que la instrumentalización de la subjetividad tiene un límite, puesto que produce lo que define como un excedente extra-sistémico, un “plus” que desborda cualquier institucionalización. Dos cuestiones aparecen aquí como relevantes, la primera se orienta hacia la pregunta lechneriana sobre el destino

de ese excedente de subjetividad (pregunta de orden investigativo, que opera más bien como caja de herramientas para futuras indagaciones; ya que la subjetividad al ser hasta cierto punto “denegada” mediante los circuitos de poder burocratizados, se bifurca y hace inapresable) y la segunda, que conduce a los registros en que operan las demandas y satisfacciones.

“La subjetividad ya no pertenece a un mundo privado que debe ser defendido de la mirada pública sino que se constituye en un asunto público. La subjetividad descansa ahora en la reivindicación de la pertenencia religiosa, étnica o sexual. Cada cual tiene múltiples pertenencias y, por ende, cada cual ha de elegir su identidad. Cada cual diseña y construye su identidad, una identidad flexible y móvil acorde a cada contexto [...] Esta flexibilización conlleva una transformación. En lugar de una unidad colectiva – cuerpo igualitario de todos quienes somos parte de la comunidad – ahora “la sociedad” aparece como un archipiélago de minorías, múltiples grupos de perfil variable” (Lechner, 2006a: 469).

Pero la constitución de los sujetos acontece en los espacios cotidianos donde las personas despliegan sus relaciones sociales; campo que en la mirada de Foucault resulta determinante en tanto anverso y límite del poder.

“No es la dominación global la que se pluraliza y repercute hacia abajo; pienso que hay que analizar la manera cómo los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder funcionan en los niveles más bajos, mostrar cómo estos procedimientos se desplazan, se extienden, se modifican, pero sobre todo cómo son investidos y anexionados por fenómenos más globales y cómo poderes más generales o beneficios económicos pueden insertarse en el juego de estas tecnologías al mismo tiempo relativamente autónomas e infinitesimales del poder” (Foucault, 1992:145).

A propósito de lo anterior, Lechner (1983, 1985), reflexionará sobre una “metafísica del orden”, problematizando la relación entre lo particular y lo general, evidenciando que la pugna entre intereses particulares puede ser expresada (o concretizada) como producto

social, ya que en su opinión una microfísica del poder corre el riesgo de diluir lo que debiese ser su objeto de análisis. Si bien, Lechner no profundiza en esta crítica, interpretamos que su advertencia tiene que ver con diferenciar un análisis de los mecanismos de poder desde arriba en su impacto en las prácticas cotidianas, ya que Lechner, intenta recuperar la vida cotidiana en sí misma o el cómo *abajo* se reproducen las prácticas (y no los procedimientos desde arriba).

En virtud de lo antes señalado, considerará la *vida cotidiana* como un ámbito de relaciones complejas en que se auto-reproduce toda la vida social como orden, el que por cierto no es directamente nítido (opaco) para hombres y mujeres concretos, pese a que sean estos mismos los que generan y atribuyan sentidos a sus prácticas. Aprender y analizar dichos sentidos es una tarea de indagación del significado político de la vida cotidiana, puesto que el orden es el proceso de mediación a través del cual los sujetos se reconocen entre sí.

“Habría que enfocar la política como proceso de ordenamiento conflictivo de una sociedad dividida. Visto así, la política concierne fundamentalmente a la creación de mediaciones y serían éstas las que, en cada caso, determinan “lo político” de un sistema político” (Lechner, 1983: 15).

Al concebir la vida cotidiana como un ámbito de complejidad, lo que hace Lechner (1982a), es exponer su desacuerdo con lo que percibe como una falsa antinomia entre conflicto y consenso. Para el autor, *hacer política* implica procesos de lucha, pero también la formulación de acuerdos y compromisos; siendo desde su perspectiva, falaz la presentación de la política únicamente como lucha de clases o en su opuesto, sólo como consenso. Esto es lo que justificaría su enfoque del *buen orden*, en tanto éste asumiría la diversidad de sujetos como problemática.

Lechner, llama la atención sobre ese conjunto de actividades cotidianas que precisamente por su carácter de normalidad y rutina, parecerían poco apremiantes; no obstante, es *en y por* medio de ellas que se elaboran los criterios con los que se interpreta y, sobre todo, se deciden los asuntos políticos. La delimitación de “lo político” es variada, empero, el autor destacará tres:

“En primer lugar, mediante la reinterpretación selectiva del pasado en la memoria colectiva de los grupos sociales. La definición de “lo normal” vincula las razones “porque” explican el pasado con los motivos “para qué” que orientan nuestra elección entre las posibilidades de futuro. Por otra parte, las certidumbres básicas vinculan factores cognitivos con pautas emocionales [...] un tercer punto: el trastorno del conocimiento cotidiano acerca de una realidad social que se muestra imprevisible” (Lechner, 1984b: 7-8).

Cabe destacar que Lechner (1984a), entiende la vida cotidiana como un ámbito prepolítico, en el sentido de que en ella, sus acciones no conforman *directamente* un orden social, no obstante, esta presunción no implicaría una escisión entre las experiencias cotidianas y la política (institucional). Por el contrario, desde esa vivencia se obtienen y elaboran los criterios decisionales de la vida en sus diferentes dimensiones. Esa relación entre lo prepolítico de la sociabilidad humana y las acciones políticas, es para Lechner una de las principales razones que justifican el estudio de la vida cotidiana.

La vida cotidiana sostiene dos relaciones; la primera es la representada por las *condiciones de vida* (como objetivaciones específicas del proceso social) y la segunda; es la que se refiere a la *práctica histórica*. Bajo este prisma, Lechner (1980c), se interesará por estudiar las experiencias concretas, en tanto lugar en que se vinculan la “estructura y la historia”, lo que se refleja en procesos micro y macrosociales. Este enfoque es fundamental para el autor,

porque otorga la posibilidad de comprender las experiencias de subjetividad política.

“[...] recuperar el proceso microsocial como cristalización de las contradicciones sociales, que nos permiten “leer” las experiencias subjetivas de los procesos macro [...] nos interesa la vida cotidiana en tanto experiencia que prepara las transformaciones sociales” (Lechner, 1980c: 5-6).

En el establecimiento de ese marco analítico, Lechner (1980c), se preocupará por los modos de estructuración de las relaciones de poder y de cómo éstas devienen y/o imponen un determinado *orden*. Desde ese punto de vista, puede observarse qué tipo de “facticidad” opera para sostener un discurso en particular, y cuáles son los dispositivos de lucha que se despliegan en la disputa de hegemonía para encuadrar la realidad.

A Lechner (1980c, 1983d) le interesan los proyectos de felicidad implícitos en la construcción de un <<sentido común>>, al que define como producción y uso de certezas básicas (Lechner, 1984a). Pero éste, es estructurado en la lucha por dotar de sentido a la convivencia social. Precisamente, el estudio de la vida cotidiana será la condición de posibilidad de una racionalidad crítica del “sentido común”. Su constatación es que las luchas por el *orden* representan una reivindicación de la creatividad de la política y; para anudar la relación de ésta con la moral, añadirá que es a través de las disputas hegemónicas desde donde es posible reivindicar una responsabilidad de creación deliberada de las condiciones sociales de vida. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿qué tipo de orden podemos construir? Lechner, desde luego, rechaza uno de tipo autoritario y se decanta así por la disputa hegemónica de construcción de un orden crítico (al que también denomina *utópico*), en el que hombres y mujeres, trascendiendo su individualidad puedan reconocerse como colectividad: “[...]”

siempre soñamos en un orden mejor [...] un orden democrático” (Lechner, 1988: 16).

Puede interpretarse, a modo de justificación de la importancia del estudio de la vida cotidiana, el hecho de que Lechner la considere una sociabilidad informal, no directamente determinada por el proceso económico, en el sentido en que no es posible estructurarla completamente como la división social del trabajo, por ejemplo; pero también, por su energía “no apresable”, ya que al estar atravesada por las dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales; la interacción social depende en mayor medida de las actitudes e iniciativas personales, por lo tanto, contiene mayor subjetividad. Si además, se asume con Lechner (1983e, 1984a), que se dispone de una libertad relativa para configurar experiencias colectivas, entonces, la vida cotidiana reporta insumos fundamentales acerca de las significaciones de las necesidades sociopolíticas tanto materiales como simbólicas. Es importante acotar que la cuestión relevante no es si la vida cotidiana es o no una categoría “universal” – de la que pueda hablarse en diferentes sociedades y épocas – sino que en tanto *microrealidad*, permite reconstruir los ejes a través de los cuales se organizan y/o clasifican las representaciones simbólicas que orientan la vida de una determinada sociedad, y ésta es una dimensión política insoslayable.

La constatación que se desprende de lo antes expuesto, es que es en el ámbito público donde se moviliza la subjetividad. Para Lechner (1976a, 1980c, 1981d), la posibilidad de aparición pública implica la constitución de un sujeto, es decir, su autodeterminación. El autor, parte de la base de que no existen realidades – en sus distintas esferas –, que no estén contaminadas ideológicamente debido a que la realidad misma es una construcción ideológica, y esta última, tampoco es un mero reflejo “sobreestructural”. Por lo tanto, requiere de la consideración de las condiciones históricas de

producción y reproducción de los discursos. Es a partir de esta necesidad que deben diferenciarse los momentos de interpelación y de constitución. Es importante destacar que Lechner (1981), continúa una línea argumental que viene desde el concepto de interpelación desarrollado por Althusser, hasta la referencia a la constitución de los sujetos elaborada por Laclau (y que hoy, podríamos continuar en una lectura postestructuralista con los trabajos de J. Butler (2011) en su referencia a la constitución de los cuerpos mediante la interpelación y la cadena metonímica de significados).

En virtud de lo anterior, Lechner (1980c), distingue entre dos momentos: la interpelación; entendida como la producción de determinados sentidos y discursos bajo condiciones contextuales e históricas particulares y, en ese mismo ámbito; la constitución de los sujetos, que dependerá de la distancia existente entre la interpelación (producción de significado) y la recepción de éstos (en la vida cotidiana concreta). Desde ahí, puede explicarse el hecho de que constituirse como sujeto implique la organización de condiciones de vida específicas, escenario en que podrá evaluarse el éxito o fracaso de las invocaciones de sentido efectuadas. Esto es lo que en nuestra interpretación explica el interés de Lechner por el trabajo analítico de visibilización de esos discursos y sus conexiones estratégicas, hecho por Foucault (1992).

Lechner (1981), subraya la proposición de Foucault, para observar el modo en que la sociedad capitalista distingue al loco del sano, al delincuente del honesto, al niño del adulto, al patriota del subversivo, al bueno del malo. Por eso es importante recordar la imbricación entre teoría y práctica, ya que los discursos que interpelan son los que pueden generar los *actos*. Para Lechner, la política opera en los límites que estructuran el todo, debido a que la caótica vida social requiere algún orden, una temporalidad y regulación de las relaciones sociales que posibiliten la convivencia.



En ello radica la relevancia del significado político de la vida cotidiana: éste sería el espacio *factual* de *ocurrencia* de la *interpelación*, el lugar donde el poder se transforma en orden.

“La vida en sociedad ha de ser estructurada y ello requiere instituciones con sus reglas del juego, normas acerca de lo válido y lo prohibido, criterios para calcular lo normal, lo posible, lo racional; también requiere sedimentar los acontecimientos en períodos de tiempo durable, delimitar espacios públicos y privados, individuales y comunes [...] exige establecer límites sociales, o sea, producir diferentes identidades colectivas, organizando las distintas experiencias y opciones. Sin tal ordenamiento [...] el proceso de cambios produce vértigo y, en definitiva, deviene anómico” (Lechner, 1986: 11).

“[...] una angustia más profunda: la pérdida de referentes colectivos, la ausencia de proyectos estructuradores del futuro, la erosión de los criterios acerca de lo normal, lo posible, lo deseable [...] De ser estos los miedos en la gran ciudad, podemos hablar de un problema de orden. Y éste – la constitución de la convivencia social como orden colectivo – es la cuestión política por excelencia” (Lechner, 1986: 15-16).

La lucha *sobre* la constitución de los sujetos – no entre éstos –, por ser reconocidos como tal, viene a ser para Lechner (1980c, 1981, 1981d), el tema central de una teoría política, ya que independientemente de si en la experiencia cotidiana se muestre conformismo o resistencia con el orden imperante, lo que es constatable es que se reproducen relaciones de poder y de disputa hegemónica mediante las cuales se ordena y/o clasifican las relaciones sociales, y es este campo de lucha el que se hace parte del ámbito público, de hecho, la especificidad de la política residiría en la constitución de los sujetos:

“[...] toda práctica en tanto práctica significativa es una invocación de sentido que repite y afirma significados inherentes a las prácticas sociales, y es mediante esa interpelación de un sentido común que se constituyen los sujetos. Las diferentes prácticas sociales dan lugar a diferentes sentidos que pueden ser articulados de distinta manera. Por medio de y

junto con las innovaciones/articulaciones de sentido se constituyen los sujetos. En lugar de abordar la política como lucha y alianza de clases *qua* sujetos preexistentes habría que estudiar la constelación de invocaciones/articulaciones de significados a través de las cuales se constituyen los sujetos” (Lechner, 1981d: 326).

Si se retoma a Gramsci (1986), se verá que la relación entre la superestructura – en tanto conocimiento o posibilidad de reforma filosófica – y la estructura – como expresión de las relaciones sociales de producción – representaba el proceso dialéctico real donde la concreción de una hegemonía dependía de la reforma de las conciencias. Desde esta línea de pensamiento, Lechner plantea la constitución del sujeto como expresión de una voluntad colectiva y, en relación con esto, definirá como campo de análisis de dicha constitución dos áreas; primero, la actividad estatal “en tanto que pone el marco en que se desenvuelve la vida cotidiana” (Lechner, 1980c:15) es decir, el Estado como interpelador y, en segundo lugar; las condiciones concretas de existencia física y social de los sujetos.

En coherencia con lo antes expuesto, Lechner (1981, 1981d), plantea la lucha por la constitución de los sujetos como un enfrentamiento de significados, lo que implica que ante la circulación de discursos, algunos serán absorbidos y otros negados o excluidos, en tanto se orienta por la noción de *distinciones* y no por la de determinación de las relaciones sociales. Bajo esa mirada, <<la política>> es comprendida como una disputa entre significados contrapuestos, un antagonismo que puede ser neutralizado mediante la generación de *otras* prácticas sociales y no por la imposición de una concepción específica.

Lechner, diferencia entre demandas particulares-corporativas, poniendo como ejemplo al movimiento estudiantil y/o feminista, y las que pretenden tener una validez general. Siguiendo a Gramsci, expone que la constitución del sujeto político requiere un “espíritu

estatal”, una vocación por articular un sentido “tendencialmente universal” que tenga la capacidad de cohesionar significados diferentes o incluso contrapuestos. Pero esta operación necesita recuperar las “negaciones” para autoafirmar al sujeto; es decir, el reconocimiento *del* otro y el reconocimiento *por* ese otro, cuestión que Lechner (1981d), sintetizará en la idea del “reconocimiento recíproco”, el que exige orientarse hacia un “referente general”.

“Es por medio de un referente general que cada sujeto se afirma a sí mismo, a la vez reconociendo y negando al otro. Esta forma de lo general es el estado. Es por medio de la forma de estado que cada sujeto reconoce a los demás sujetos y se afirma a sí mismo en su particularidad. Si, por un lado, cada sujeto en su particularidad sólo se constituye con relación a la forma general del estado, por el otro, el estado se constituye a su vez sólo por referencia a la diversidad de los sujetos particulares. El estado como referente general establece la división entre los sujetos particulares y a la vez, los cohesionan; es simultáneamente instancia de particularización y de homogeneización, de división y síntesis” (Lechner, 1981d: 326-327).

Desde ese posicionamiento epistemológico, no es posible imaginar a un sujeto pre-constituido (ni el sujeto ni la libertad son algo dado) sino más bien; “sujetos-en-devenir”. Para Lechner (1984c), la reflexión apunta a pensar en la autodeterminación de los sujetos como procesos de subjetivación; es decir, la *subjetividad política puede ser pensada como el principio constitutivo de un proyecto de emancipación social*.

La pregunta que subyace en la preocupación del autor, es si tiene algún sentido *hacer política* sin referirse a los procesos de subjetivación; es decir, Lechner propone un realismo político al mismo tiempo que una crítica de la utopía, advirtiéndolo – y en ello sigue a Agnes Heller –, que la alienación puede limitarse, pero no eliminarse. Para Heller (1987), la vida cotidiana representaba el ámbito de validez de las normas concretas; sin embargo, sometido a exigencias de valores universales (de una moral abstracta). La filósofa húngara, manifestaba, por ejemplo; que pedirle a un

hombre en condiciones de inanición y/o pobreza absoluta que *no robe* a un rico, es colindante con la inhumanidad; argumentando así que una moral universal es realizable sólo en parte o absolutamente irrealizable, hecho que califica como de <<alienación de la moral>>, siendo la cuestión política finalmente un asunto de poder.

“Desordenar y reordenar las relaciones sociales parecería ser lo propiamente político: la lucha por delimitar las divisiones, trazar los límites y, a la vez, elaborar los mecanismos de fusión y cohesión. Ello no implica renunciar a una transformación de la sociedad capitalista; la utopía reside en la determinación colectiva de las divisiones sociales” (Lechner, 1981: 91).

Ese “excedente” de sociabilidad informal al que antes se hacía referencia, puede ser pensado como desborde y transformación que, emergiendo desde el ámbito privado, penetra el espacio público en el acto mismo de comunicación y creación de vínculo colectivo. Lechner (2002), alude a la deliberación pública como herramienta para configurar “una pluralidad del Nosotros”, mediante la transmisión e intercambio de experiencias.

*Lo público*, cobrará mayor relevancia al representar un plano de lo “universal”, que no obstante, distinto de la vida cotidiana; mantiene con esta dimensión una relación de co-dependencia. Para Lechner (1980c), el espacio público trasciende, pero no absorbe el campo de lo cotidiano. Su hipótesis es que existe un condicionamiento recíproco, en tanto, la esfera pública establece el marco de la vida cotidiana, y esta última por su parte; condiciona la constitución de los sujetos (que lucharán por *aparecer* fuera del ámbito privado). Lo <<público>>, sólo puede ser generado a raíz de los intereses que hombres y mujeres persiguen en sus experiencias cotidianas: “esa es la materia prima en que se arraigan las invocaciones y las organizaciones de la vida pública” (Lechner, 1980c: 8). Es también el lugar de la praxis que media entre el individuo particular y el

sujeto “colectivo”; de ahí que el autor destaque la diferenciación entre ambas esferas.

Ahora bien, optar por una visibilización de las experiencias de la vida cotidiana, implica un compromiso de construcción democrática que tendrá mayores posibilidades de éxito si es capaz de evidenciar la *praxis* como toma de conciencia colectiva de las contradicciones sociales, propuesta inspirada en los trabajos de Ernesto Laclau y Norbert Elias. Al mismo tiempo, en sintonía con el pensamiento de Habermas – y en general con toda la tradición de la escuela crítica – Lechner asume que la observación y análisis de la vida cotidiana, implica una opción por el interés emancipativo; lo cual indica que los intereses colectivos son decididos sin uso de la violencia, en una deliberación autodeterminada de las necesidades y de sus posibilidades de satisfacción.

El concepto de *vida buena* aristotélica por el que se inclina Lechner (1980c), puede ponerse en perspectiva a partir de la transformación de la esfera pública en la época moderna y en la introducción del concepto de política como técnica de conservación y conquista del poder, articulado por Maquiavelo en el siglo XVI; hecho que Habermas describe como una escisión entre ética y política, pero que posee su antecedente en los planteamientos de santo Tomás de Aquino tres siglos antes (momento en que la política aristotélica se convierte en filosofía *social*). Habermas (1966), apunta al hecho de que antiguamente no se concebía la separación entre ética y política, ya que esta última, era una continuación de la primera. La política griega era *praxis* y pedagogía, orientada hacia la *phronēsis*, como prudencia para alcanzar la justicia, mientras que la política moderna se transforma en *techne*, dirigida al cumplimiento de las tareas objetivas, que con Hobbes, buscarán el rigor científico para controlar la naturaleza; cuestión muy distinta a la excelencia buscada por Aristóteles la que no podía medirse como ciencia rigurosa.

La transformación de la esfera pública descrita por Habermas (1966), es la que retomará Lechner para insistir en el carácter emancipador y normativo de la política en contra de su instrumentalización (tecnificación) moderna que, con su insistencia en la “libertad” social, termina por autonomizar lo político. Dicha instrumentalización, es posible gracias al vaciamiento político de *lo* social, donde lo que prima es la libertad privada. De esta forma, el gobierno se transforma en el órgano de la representación política por excelencia, agudizándose así, la escisión entre gobernantes y gobernados, supeditados ahora a una relación de consulta electoral. “Lo público ya no es la res pública sino lo que está abierto a la consideración de cualquiera” (Lechner, 1980c: 10).

Dentro de este proceso de privatización en que se diluyen las relaciones sociales, el proyecto aristotélico de la *vida buena*, se traslada al espacio íntimo, mientras que la participación en la vida pública es denigrada como “politiquería” (Lechner, 1980c), lo que supone su *contención* o delimitación o dicho en otros términos: una *despolitización* de lo público.

Esta metamorfosis de la esfera pública, ya había sido señalada por Hannah Arendt en *La Condición Humana* (1958), autora a la que recurre Lechner para caracterizar el modo en que la sociedad moderna (capitalista) – al relacionar lo público con lo privado – hace aparecer “lo social”. Cabe recordar que en la antigüedad clásica, las necesidades materiales eran parte de la dimensión doméstica; no obstante, con el desarrollo de la modernidad, la reproducción material de la vida pasa a ser el *contenido* de lo público. De este modo, se entenderá con Lechner (1983e), la resignificación de dicho espacio y su impacto sobre el mundo privado; ya que si deja de ser el referente por medio del cual *aparecemos* y nos insertamos en una comunidad, entonces lo privado también pierde el sentido de exclusividad en la configuración de la individualidad.

Lo “social”, pasa a depender de las decisiones políticas, las que a su vez son modeladas por la voluntad colectiva. Es en este sentido que Lechner (2002), hipotetizará respecto de la “retracción a-social” de las personas en un contexto económico capitalista, en el cual se asocia la idea de identidad con la de *libertad del consumidor*. Dicha retracción o desvinculación emocional concierne al modo de convivir y afectaría a la democracia en un doble sentido:

- a) Porque no consideraría la subjetividad de la política. Y, pese a que los ciudadanos/as puedan acatar las leyes y procedimientos estatales, ello no implicaría una relación de pertenencia o identificación con un proyecto colectivo.
- b) Porque no se halla sentido a los cambios impulsados – esto va más allá de la constitución de un determinado gobierno –. En definitiva, no se pone en práctica una democracia como experiencia de vinculación de los sujetos *en lo colectivo*. Y la conclusión para Lechner (2002), es obvia: una política que no promueva la convivencia ciudadana se vuelve vacía.

Volviendo sobre la hipótesis de la *retracción asocial*, se afirmará que las personas no sólo realizan un balance económico de su situación, sino que experimentan en su cotidianeidad, *vivencias subjetivas* constituidas por miedos, ilusiones y expectativas. Esta constatación no es una ficción intelectual, puesto que responde a estudios de la vida cotidiana y a los análisis de los Informes del Programa de las Naciones Unidas que Lechner efectuó durante las décadas del 80, 90 e inicios del año 2000, particularmente para el caso chileno.

Lechner (1983, 1983e) por ejemplo, analiza el uso del tiempo libre en tanto opuesto a la racionalidad del trabajo y como campo privilegiado de la subjetivación. Una de las primeras cuestiones que

identifica es lo que denomina; la *mercantilización del tiempo libre*, ya que éste, al quedar apegado al tiempo de trabajo, se convierte en un complemento funcional, quedando inserto en el circuito de reproducción y consumo. Esta conclusión es coherente con los análisis de Habermas, que indicaban que los *tiempos* de ocio son una mera continuidad de los asuntos privados al no lograr traducirse en una comunicación pública. Se suma a lo antes señalado, la reflexión lechneriana respecto de los aportes del movimiento feminista (chileno), en tanto logra visibilizar el valor del trabajo doméstico, al mismo tiempo que su *gratuidad*, fundamento para que la sociedad industrial pueda desplegar el trabajo asalariado (Lechner, 2006a). Constatación que por cierto, se la debemos a Mariarosa dalla Costa y Selma James (citadas por Federici, 2010), quienes en la década del setenta, sostuvieron la hipótesis investigativa de que la explotación de las mujeres había tenido un papel central en el proceso de acumulación capitalista, hecho que fue posible precisamente en virtud del trabajo no-pagado de las mujeres en el hogar.

Dos ideas pueden ponerse en relación con lo anterior; la primera, es la referencia al proceso de privatización que restringe el campo de experiencia social con el consiguiente impacto sobre el sentido de realidad de los sujetos. Esta *no-aparición* en el espacio público es trabajada por Lechner (1986), bajo la noción de atomización social, que termina por robustecer a sistemas políticos autoritarios. Y la segunda, es que la fuerza con la que se socializa e impone una identidad de consumidor que reemplaza a la de ciudadano/a, influye en la valoración respecto del ejercicio y significado de hacer política. Para Lechner (1983e), la atomización es inducida *desde arriba* y reforzada *desde abajo* como estrategia defensiva ante la sensación de inseguridad social. Aun cuando, no sea concluyente en dilucidar si los/as ciudadanos/as se retrotraen a lo privado o si más bien, son expulsados/as de un espacio público carente de sentido, señalando que el malestar con la política no



puede confundirse con procesos de despolitización (Lechner, 2002).

A propósito de lo antes descrito, el autor destacaba un titular de prensa del periódico *La Segunda*, publicado en Chile en 1983, que en pleno régimen dictatorial señalaba: “en el Chile de hoy es preferible ser leproso a que le cuelguen a alguien el rótulo de político o de hacer política” (citado por Lechner, 1983e: 89). Este ejemplo, evidenciaba la escasez de espacios para la constitución política de los sujetos, lo que en el contexto aludido suponía un riesgo vital. Pero además, remite al efecto político más grave de un régimen autoritario, y es el concerniente a la erosión de las identidades colectivas (Lechner, 1986).

“Mientras que la esfera pública es ocupada por actores que calculan sus decisiones según criterios de eficiencia, la subjetividad es desplazada al ámbito privado. Si el razonamiento público de lo que es y debiera ser el orden social ya es precario en un sistema democrático-representativo, el régimen militar lo niega explícitamente. Los juicios de valor son un asunto exclusivo de la conciencia individual” (Lechner, 1983e: 4).

A partir de su trabajo sobre la vida cotidiana, Lechner (1983), distinguirá tres relaciones sociales asimétricas; éstas son: la lucha como guerra, el disciplinamiento organizacional y el mercado, las que a su vez se articulan en torno a un eje en común: la lucha por el orden, que es en definitiva una disputa por la determinación del significado de la política y uno de los ejes articuladores de las identidades que confluyen en torno a ella.

En sus análisis, Lechner (2002) identifica tres tipos de miedo: *El miedo al otro* (que suele ser visto como un potencial agresor); a *la exclusión económica y social*, y *el miedo al sinsentido*, como consecuencia de un proceso social que parece estar fuera de control. Desde ese punto de vista, y basándose en los estudios de Robert Putnam (2003), acerca de la insatisfacción con el

funcionamiento de las democracias representativas liberales y el abandono del compromiso cívico, el autor propondrá la rearticulación del vínculo social al que considerará patrimonio y memoria histórica de un país, en tanto acervo de conocimientos, hábitos, experiencias y disposiciones mentales, afirmando que dicho vínculo es el capital social de los pueblos.

“[...] esos elementos tangibles [que] cuentan sumamente en la vida diaria de las personas, a saber, la buena voluntad, la camaradería, la comprensión y el trato social entre individuos y familias, características constitutivas de la unidad social [...] Abandonado a sí mismo, el individuo es socialmente un ser indefenso [...] Pero si entra en contacto con sus vecinos [...] se producirá una acumulación de capital social que podrá satisfacer de inmediato sus necesidades sociales y producir unas posibilidades sociales suficientes para mejorar de forma sustancial las condiciones de vida de toda la comunidad” (Hanifan, citado por Putnam y Goss, 2003: 10).

Los miedos antes mencionados, se traducen en un sentimiento de *inutilidad* personal dentro de una maquinaria capitalista y abstracta. Precisamente, esa abstracción es la que difumina la importancia de las vidas concretas, descarta los pliegues de la subjetividad, obvia el rizoma de los vínculos que – pese a todo – subyacen en la vida social. Esta sensación de *nimiedad* ante la cada vez más compleja especialización y diversificación de los sistemas sociales es lo que tiende a restar importancia a la construcción de proyectos de futuro. El diagnóstico de Lechner, es que la lógica mercantil imperante, al enfatizar comportamientos de competitividad tiende a la destrucción del capital social, lo que además se hace patente en los sectores más vulnerables de una sociedad. De ahí que considere contradictorio el hecho de que la modernización exija un fuerte capital social, pero al mismo tiempo profundice las desigualdades, erosionándolo. Su apuesta, es que la autocalificación de “perdedor/a” no sería sólo reflejo de una posición social, sino más bien de una construcción sociocultural. El riesgo se halla en que la

apatía política termina transfigurándose en apatía moral, por la escasa capacidad de cuestionar los discursos que circulan como realidad. En ese sentido, Lechner (1984c), reflexionaba acerca de la importancia de concebir la propia actividad como relevante, ya que en su opinión, sólo bajo esas condiciones puede surgir el juicio moral.

Lo que el autor critica, es el espejismo articulado en torno a la sociedad-mercado, esta idea de que mediante el consumo y el emprendimiento individual se mejora la convivencia social, como si la *mano invisible* del mercado fuese capaz de reestablecer el equilibrio de las relaciones sociales. Pero la constatación lechneriana se aleja de esa fantasía, y lo que se confirma más bien, es una creciente diversidad sociocultural que no logra ser integrada en un proyecto de creación colectiva. Desde el punto de vista de Lechner (2002), lo que puede ser un “mundo común”, es una construcción deliberada desde los propios ciudadanos/as, en la que sientan y reflexionen su experiencia cotidiana como algo compartido y relevante.

“[...] la actividad política [...] actúa [...] a un doble nivel: decisiones concretas y representaciones simbólicas. Es a través de tales representaciones que la política delimita no solo el campo de lo que está a disposición de la voluntad política, sino igualmente el campo de lo posible, lo factible, lo deseable. En fin, circunscribe lo que cabe esperar de la política” (Lechner, 2002: 25).

Cuando Lechner (2002) constataba la dificultad de la política para dar sentido a los cambios acelerados en las experiencias de la vida cotidiana chilena, rescataba dos cuestiones fundamentales: el debilitamiento de los lazos de confianza y la fragmentación de la cooperación social, fenómenos que incidían sobre la *buena* construcción de una imagen colectiva. Sus conclusiones señalaban que un mayor capital social fortalecía el imaginario de un *Nosotros*,

y a la inversa; la débil construcción de un relato común difuminaba el sentido del vínculo social.

“Dichos imaginarios colectivos son, por ende, tan verdaderos como son verdad el desempleo o la calidad de la educación [...] éstos son inseparables de las ideas e imágenes que se hacen las personas acerca del orden social. Sin embargo, parece que asistimos a un debilitamiento general de los imaginarios sociales [...] la precaria experiencia de sociedad [...] estaría asociada a un débil imaginario del Nosotros [...] así como a la fragilidad del imaginario democrático” (Lechner, 2002: 114).

El acto mismo de generación de vínculo es ya político, porque su mecanismo basal es la auto-determinación colectiva, forma a través de la cual, dirá el autor: *la sociedad se constituye en sujeto*, y es esta autodeterminación la que nos permitiría valorar la política como potencialmente transformadora y crítica.

“La política enfrenta un gran desafío cultural: nombrar e interpretar los cambios sociales en curso. A través de la pugna entre diferentes interpretaciones, se produce el “sentido común” acerca de lo que significan dichas transformaciones. La lucha política pone de relieve los problemas y riesgos que conllevan los cambios al mismo tiempo que decide los objetivos por alcanzar” (Lechner, 2002: 118).

Algunas de las dimensiones de la subjetividad política definidas por Lechner (2002) son: los códigos interpretativos en que nos desenvolvemos, los miedos sociales, la memoria histórica y los afectos y emociones, en tanto parte de los universos simbólicos e imaginarios colectivos. Desde este marco de comprensión, se entiende que la política acoge representaciones simbólicas, miedos y anhelos; no obstante, dirá Lechner, apenas reflexionamos sobre ellos por considerarlos irracionales (Lechner, 2006a).

Los elementos antes señalados, podrán orientarse sobre los valores de la subjetividad política como la *confianza*, entendida como una relación intersubjetiva que se afianza en el transcurso del tiempo.

Además, y en consideración de que la política suele ser evaluada exitosamente *ex post* (en relación a resultados), se añade otra relación intersubjetiva como la construcción de memoria, la que sólo puede ser articulada en plural y en un determinado contexto social. Para Lechner (2002), la pluralidad de memorias conforma un campo de lucha hegemónica en el que se definen los materiales de construcción para el futuro de una determinada colectividad sociopolítica.

“[...] la “confianza en el orden” [...] aquel sustrato en el cual se gesta la creencia de legitimidad. El orden es reconocido como válido *porque* se confía en él. A la inversa, un ambiente de desconfianza socava las pretensiones de legitimidad (aunque exista legalidad)” (Lechner, 1988: 88).

En resumidas cuentas, las memorias colectivas construyen el orden y son construidas por él. De esta manera establecen *una mediación entre el tiempo del orden y el tiempo de la experiencia cotidiana, entre historia y biografía*. La transformación del orden social y la construcción de las biografías individuales y, sobre todo, la complementariedad entre ambas están comprometidas en nuestras capacidades de reconocer y procesar las memorias y esperanzas colectivas” (Lechner, 2002: 82).

La importancia de lo antes reseñado, radica en la potencialidad de convertirse en una teoría del Estado, pero a riesgo de ser reducentes, no como aparato estatal sino como forma. Si recordamos la propuesta de Lechner (1980c), observábamos que esta noción pretendía una “objetivación de la convivencia social”, al simbolizar un lugar fuera de ella que le permitía su propio reconocimiento. (Objetivación en sentido hegeliano, se entiende, es decir, que *sea* para una conciencia). En definitiva, la *forma* refiere a la proyección de reflexiones críticas acerca del *significado político de las prácticas cotidianas* y de los intersticios de mediación entre Estado y las experiencias colectivas.

Interpretando los intereses de Lechner: se trata de analizar el modo en que se organiza la convivencia social, el cómo se delibera y, finalmente; el cómo se gestiona la diversidad y el conflicto. Considerando que no sólo los políticos son los que deciden políticamente, se entenderá que la generación de teoría implica asumir la responsabilidad de interpelación. La teoría se compromete con las transformaciones sociales, dirá Lechner (1982), puesto que también es parte de las concepciones del mundo y de los códigos culturales mediante los cuales los sujetos aprehenden su realidad. De lo que se trata entonces es de “repensar el estatus teórico de lo político” (Lechner, 1981: 90).

“La teoría de la sociedad es una construcción social. Tal elaboración descansa no sobre los conocimientos acumulados sino que incluye asimismo creencias, miedos y anhelos [...] suele perderse de vista que la teoría social es un hecho moral; implica un juicio que valora el presente con relación a su pasado y un futuro deseado. Y es un sistema simbólico que interpreta la realidad, pero también le otorga significado y sentido. Convierte a lo real en un objeto de temor o de deseo” (Lechner, 2002: 20).

Finalmente, Lechner (1991), advierte acerca del peligro que entraña un sistema democrático exclusivamente dedicado a la estabilidad del sistema institucional, descuidando la normatividad de la democracia (sus aspectos sustantivos), ya que es ésta la que puede orientar las transformaciones estructurales. La crisis de representación se ancla en una formalización de la política en la cual el ciudadano se siente distante del ámbito de la toma de decisiones. En este sentido, Lechner (1981b), asume que la representación política puede volverse ficticia, atrofiando una subjetividad que es social y real.

“No se trata de abolir la formalización en nombre de la subjetividad (En una sociedad que no requiere relaciones formalizadas, tampoco habría subjetividad: la espontaneidad de cada uno no tendría límites). El problema es crear relaciones formales de modo tal que las formas no excluyan representar esa diversidad social” (Lechner, 1981b: 41).

## CAPÍTULO IV: INTEGRACIÓN CONCEPTUAL: ELEMENTOS PARA UNA REFLEXIÓN EN TEORÍA POLÍTICA

### 1. Introducción

En el planteamiento del tema de investigación, particularmente en la argumentación del marco teórico-conceptual, se definió que la relevancia científica que justificaba el presente estudio respondía a una articulación de una noción de politización a la que denominábamos <<política de la subjetividad>> o <<la acción política de la vida cotidiana>>, a partir de la revisión del concepto de *acción política* en la obra de Hannah Arendt y de *subjetividad política* en la obra de Norbert Lechner.

Ambas nociones conceptuales remiten a hechos no de una política institucional, sino que por el contrario; a una política de carácter espontáneo y novedoso en su acontecimiento<sup>4</sup>. En Lechner, por ejemplo, y desde su posicionamiento en la teoría crítica, puede registrarse el cuestionamiento al avance de la ciencia política (cada vez más empírica). En Arendt, la crítica es más tácita, pero tal como lo reconoce Jay (2006), bien podría considerarse a la autora como un baluarte contra la influencia creciente de la ciencia política; como recordatorio de que lo político no tiene que ser reducido a la pregunta acerca de quién gobierna (o de quién gobierna a quién). En este sentido, ambos autores se encuentran no sólo en la posibilidad de reactualizar nuestros marcos de referencia

---

<sup>4</sup> Slavoj Žižek, en su libro “Acontecimiento” (2015), trabaja esta noción a partir de la concepción de milagro en la acción política de Hannah Arendt, aun cuando, sus elaboraciones se diferencien de la autora. Žižek se decanta por la utilización del concepto de “Significante Maestro” lacaniano, así, subrayará que el acontecimiento no es sólo un cambio del planteamiento a través del cual se percibe el mundo y nos relacionamos con él, sino que es la destrucción del planteamiento como tal: lo que cambia es el propio parámetro por el que medimos los hechos de cambio, es decir, representa un punto de inflexión que modifica el campo entero dentro del cual aparecen los hechos.

interpretativos de los procesos actuales de acción y subjetividad política, sino que además, nos reportan contribuciones para reflexionar el mundo común compartido: la política, en definitiva. Política entendida como un conjunto de ciudadanos que hablan y actúan en un <<mundo>> y, que incluso siendo sostenida por formas diferentes de gobierno y un régimen legal, tiene siempre el riesgo de desaparecer; preocupación que estuvo presente en Arendt, tal como lo reconoce su biógrafa Young-Bruehl (2006), al destacar el esfuerzo intelectual de la autora para advertir acerca de los ataques a la política y las condiciones históricas de su aparición o degradación.

También, se ha señalado que las orientaciones del estudio al ser hermenéuticas se decantan por la búsqueda de comprensión de lo que ocurre. A esto refiere Gadamer cuando expresa que <<un ser que se comprende es lenguaje>> (Gadamer, 1998: 18). El mismo interés fenomenológico podemos hallar en Arendt y en Lechner: la necesidad de comprender los hechos políticos.

Y esta comprensión del acontecimiento, de la irrupción de la novedosa acción (Arendt) o de la vida cotidiana (Lechner), no son muestra de un saber concluyente, sino que con Gadamer (1998), nos abrimos a una dialéctica de la experiencia que funciona por la experiencia misma. Lo anterior, sin perjuicio de señalar, que a diferencia de Gadamer, la comprensión arendtiana se da en un contexto de ruptura irreversible de la tradición (filosófica), que no puede subsumirse bajo el modelo de la comprensión textual dialéctica. Por lo demás, con Beiner (1983) y Kristeva (2000), podemos establecer las diferencias de apreciación de la teoría del juicio de Kant que para Arendt evidencia un genio político, mientras que para Gadamer, por el contrario, supone una despolitización del *sensus communis* romano —originalmente entendido como una cualidad cívica general y que con la



Ilustración alemana se habría vaciado de contenido para erigirse como facultad puramente teórica—.

“Por eso cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora, es un verdadero recuerdo de lo originario [...] se reestablece una comunicación de sentido originaria. Lo transmitido en forma literaria es así recuperado, desde el extrañamiento en el que se encontraba, al presente vivo del diálogo cuya realización originaria es siempre preguntar y responder” (Gadamer, 1998: 446).

Cuando Hannah Arendt, se vuelca sobre los griegos para comprender “¿*Qué es la política?*” (1997a), expresa que éstos no son relevantes porque puedan ser copiados, sino porque ciertas ideas – la libertad como el concepto más excelso – fueron, durante un breve periodo, una plena realidad. Y estos hechos – que la política y libertad recorran el pensamiento y la acción como hilo rojo, diría Arendt – son determinantes también para las épocas en que la política ha sido denigrada. Aquello que Bernstein (2006), reconocía como el interés de Arendt: la libertad, espontaneidad, pluralidad y natalidad y que son las nociones distintivas en la vida humana; pueden resumirse en lo expresado por la misma autora citada: “el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre” (Arendt, 1997a: 57) y agregamos con Birulés (2007), que Arendt honra los inicios para honrar la libertad porque el gesto político por excelencia es ser responsable de los comienzos.

Esta preocupación por el mundo es pensada originalmente por Arendt como la irrupción de lo nuevo, acuñando la noción de natalidad, que en la interpretación de Jonas (2006), inaugura también una nueva categoría en la doctrina filosófica del ser humano. Cabe recordar que Heidegger había formulado el ser-para-la-muerte (Comesaña, 2004) y, en ese contexto, Arendt se convierte en una excepción al abordar, desde la filosofía política, la noción

de natalidad, entendiendo que la muerte ocurre en una absoluta y radical soledad en que se abandona la natalidad; es decir, la capacidad de comenzar algo nuevo.

“Solo porque tenemos sentido común, es decir, sólo porque la Tierra no está habitada por un hombre, sino por los hombres, podemos confiar en nuestra inmediata experiencia sensible. Sin embargo, hemos de recordarnos a nosotros mismos que un día dejaremos este mundo común, que seguirá como antes y para cuya continuidad resultamos superfluos, si es que queremos comprender la soledad, la experiencia de ser abandonados por todo y todos” (Arendt, citada por Comesaña, 2004: 115).

Parafraseando a Manuel Cruz (1998), se trata de recuperar la posibilidad de nacer por medio de la política, de no desesperanzar frente a los hechos y creer que es posible aún nuevos nacimientos: ésta es la cuestión política fundamental. Y Cruz (1998), pone el acento – en su lectura de Arendt – precisamente en aquello que la autora, pero también Lechner comparten: no es sólo el conocimiento, sino la posibilidad misma de la acción humana la que se halla comprometida en la reivindicación del sujeto que viene ligada al concepto de responsabilidad.

Así lo planteaba Lechner (1976), cuando en el contexto de lo que denominaba <<crisis del Estado>>, reflexionaba sobre la necesidad de una teoría que recuperara el (buen) sentido común, expresando su preocupación por la adolescencia de estudios que abordaran las prácticas sociales como totalidad, develando los procesos de hegemonía como construcción de una identidad colectiva y producción de un orden social en la perspectiva de la emancipación social: de la praxis, la conciencia de clase y la integración.

En esta tesitura es que se recupera la tarea de la teoría política, pensada como la actitud de tender puentes entre pensamiento y acción (Birulés, 1997a), porque pensar es indagar en el sentido de

la época que nos toca vivir. Por ello es que Arendt es situada como una pensadora de la acción, porque al poner a ésta en el centro de su reflexión, hizo emerger las complejidades no resueltas del mundo moderno, que ponen en juego la libertad misma como realidad política (Birulés, 1997a).

## **2. Transformación de la Subjetividad en la Modernidad**

Tal como expone Benhabib (2006); un tema central en la obra de Arendt, fue la recuperación del mundo público de la política bajo condiciones de modernidad; y es en esas argumentaciones donde encontramos su crítica a la transformación del mundo moderno. Esto va en sintonía con lo planteado por Birulés (2007), en tanto Arendt, identificó en el fracaso de la Revolución francesa una de las contradicciones de la modernidad, a saber: la reafirmación de la acción revolucionaria y, al mismo tiempo, la pérdida de autonomía de la política.

Si se vuelve sobre las argumentaciones de Arendt en “*Sobre la Revolución*” (1967), puede revisarse que la autora postulaba que la idea de libertad debía coincidir con la experiencia de un nuevo origen – y no de una liberación de las necesidades –. De ese modo, afirmaba que las libertades de: coerción, movimiento, derecho de reunión – que significa el derecho a reunirse a fin de ejercer derecho de petición – a las que podían sumarse la pretensión de ser libres de miedo y pobreza –; nunca fueron el contenido real de la libertad – ya que éste, responde a la participación en los asuntos públicos o a la admisión en la esfera pública.

“Cuando Robespierre declaró que <<todo lo que es necesario para conservar la vida debe de ser común y sólo el excedente puede reconocerse como propiedad privada>> [...] en último término, sometía de nuevo, según sus propias palabras, el gobierno revolucionario a <<la más sagrada de todas las leyes, el bienestar del pueblo, al más irrefragable de todos los títulos, la necesidad>> [...] la Revolución había cambiado de

dirección; ya no apuntaba a la libertad; su objetivo se había transformado en la felicidad del pueblo” (Arendt, 1967: 68- 69).

En base a las aseveraciones antes expuestas, Arendt (1967), sostendrá que la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y revolucionario. Por ello es que al comparar la Revolución Francesa con la Americana calificará a esta última de política, y le adjudicará – al menos inicialmente – la calidad de exitosa. Eso no significa que Arendt niegue que en América hubiese pobreza, a lo que se refiere más bien, es que ahí no había miseria e indigencia transformada en cuestión social, pese a que “la ausencia de la cuestión social en la escena americana fue, después de todo, ilusoria y que una miseria abyecta y degradante estaba presente por doquier en la forma de la esclavitud y del trabajo negro asalariado” (Arendt, 1967:79). Birulés (2007), explica que la *buena* valoración de Arendt de la revolución estadounidense, responde a la frágil experiencia de un periodo de libertad política, que en el siglo XVIII, se entendió como felicidad pública en la que el individuo se hacía parte de los asuntos de la vida pública.

El interés por la mutación del significado de lo público en la modernidad, va a ser parte de la reflexión teórica de Arendt y de Lechner. Como se ha revisado en la exposición de los elementos conceptuales de los autores, ambos observan cómo en virtud de una racionalidad medio-fin, lo <<público>> expresará el auge de lo social, transformación en que la política será instrumentalizada en virtud de principios superiores – llámese progreso, seguridad o defensa del Estado-Nación –. En el caso de Lechner, el acento será puesto en su crítica hacia el enfoque del liberalismo que sitúa la libertad en el plano social oponiéndolo al político.

En la transformación de la esfera pública en la Época Moderna, descrita en la obra de los autores, puede observarse la creciente

identificación de lo político con lo gubernamental, perdiéndose la antigua intelección que lo hacía equivalente a la *res pública*. Lo político – con la influencia del enfoque liberal sindicado por Lechner (1980c) –, será subsumido en lo social, que pasa a ser comprendido como <<interés público>>, siendo precisamente la dimensión social la que determinará a la política. La degradación de lo político coincide así con lo que Lechner (1980c), acusa como crecimiento del interés particular y acumulación de la riqueza como verdadero interés público, en virtud de que el poder político comenzará a proteger lo que se entenderá como libertad privada. Para indagar en la transformación antes señalada, Lechner (1983e), recurre a la obra de Hannah Arendt, debido a que la autora caracteriza la moderna economía capitalista como una ruptura con la comprensión griega de la economía, que era doméstica, privada y base de la reproducción material de la vida. De hecho, Lechner indagará en los trabajos de Hannah Arendt, para dar cuenta de una reconstrucción histórica del concepto de “lo público”.

En la antigua Grecia, para ser libre y *aparecer* en la esfera de lo público – lo político por excelencia –, había que liberarse de las necesidades más apremiantes, ubicadas éstas en la dimensión privada-doméstica (o propiedad privada), que siempre fue prepolítica: una precondition necesaria para entrar en la participación de los asuntos comunes. Dimensión que Arendt (2010), calificará como social, al referirse a la transformación de la esfera pública en la modernidad: lo que antes era prepolítico, será reconsiderado como *político*, adquiriendo así relevancia pública. Lo anterior, puede ser explicado con Kristeva (2000), por la concepción moderna de las actividades públicas, que se orienta según el modelo de las relaciones familiares, es decir; la economía (*oíría-casa*), socavó la polis y la transformó en sociedad. De ello resultó la expulsión de lo privado a lo íntimo y, por otro lado, la restricción o abolición de la libertad pública-política, que al difuminar los

límites entre lo público y lo privado, terminó poniendo en peligro la libertad política.

“Para Arendt la diferencia en la concepción moderna de lo público respecto a la concepción griega se expresa en la temprana concepción del zoon politikon griego por el animal socialis romano. La identificación de lo político con lo social se basa en una antropología que define al hombre por la sociabilidad. Para los griegos, en cambio, “estar juntos” no diferenciaba al hombre del animal. Lo específicamente humano son la acción y el discurso; actuar y persuadir son la actividad política. La polis, el ámbito de lo público, está completamente separado de la familia y la economía doméstica. Estas forman una asociación natural (animal), basada en la necesidad y la desigualdad. Es la esfera de lo privado en el sentido de una situación de privación, donde el hombre está privado de libertad e igualdad. Sólo liberándose de las necesidades se puede acceder a la libertad; sólo libre de necesidades materiales se era libre para destacar entre sus pares. Ser libre significaba no solamente ser libre de la desigualdad que reina en la familia sino, sobre todo, actuar entre iguales: no gobernar ni ser gobernado. La concepción griega tenía al gobierno por algo prepolítico, que hace parte del ámbito familiar-privado. El eje de la actividad política no es el gobierno sino la vida buena. La polis cobra existencia por el interés de vivir, pero sigue existiendo por el interés de vivir bien [sic]. La “vida buena” concierne a la calidad moral de la vida” (Lechner, 1980c: 9-10).

Los elementos antes reseñados contextualizan la defensa arendtiana de una especificidad de la política, cuyo signo de distinción es la libertad en la polis. Libertad que en la Época Moderna se pone en entredicho al verse sometida a los designios del progreso y de la acumulación capitalista – aun cuando, excepcionalmente, las revoluciones permitan experimentar la libertad y la fundación de nuevos ordenes políticos –. En relación con esto, Canovan (2006), citando a Paul Franco, expresa una línea de semejanza en el pensamiento de Oakeshott y Arendt, en el sentido de que también esta última ve la historia de Europa como la incursión de la privacidad *doméstica* en la esfera de lo público, además del

reemplazo de la política por la economía y administración de los bienes. Así lo expresa Arendt en “*La Condición Humana*”:

“La esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad [...] Bajo ninguna circunstancia podía ser la política sólo un medio destinado a proteger a la sociedad, se trataba de la del fiel, como en la Edad Media, o la de los propietarios, como en Locke, o de una sociedad inexorablemente comprometida en un proceso adquisitivo, como en Hobbes, o de una de productores, como en Marx, o de empleados, como en la nuestra, o de trabajadores, como en los países socialistas o comunistas. En todos estos casos, la libertad (en ciertos casos la llamada libertad) de la sociedad es lo que exige y justifica la restricción de la autoridad política. La libertad está localizada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno. Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localizaba exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad” (Arendt, 2010: 43-44).

La importancia de las reflexiones de Arendt y Lechner, en torno a la transformación de la esfera pública en la modernidad, nos permiten plantear que así como lo político fue subsumido en lo social, de igual modo las subjetividades fueron trastocadas. Hannah Arendt (1974), manifiesta que la subjetividad del individuo que antes estaba protegida por la vida privada pasa a ser designada bajo la noción de lo íntimo. Arendt, señala a Rousseau como el primer explorador teórico del concepto, quien llegó al descubrimiento de la intimidad a través de su indagación no contra la opresión del Estado, sino por la perversión del corazón humano por parte de la sociedad, por su intrusión en las zonas más íntimas que no poseen un lugar tangible en el mundo. Para Rousseau (2015), era la voluntad general la que contemplaba el interés común, incluso si las voluntades particulares se destruían entre sí. Con él, lo íntimo y lo social eran modos subjetivos de la existencia humana (Arendt, 2010).

“Hemos dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra <<privado>>, y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno. Sin embargo, parece incluso más importante señalar que el sentido moderno de lo privado está al menos tan agudamente opuesto a la esfera social – desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada – como a la política [...] El hecho histórico decisivo es que lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social” (Arendt, 2010: 50).

A su vez, puede interpretarse que una forma de salvaguardar y/o de recuperar los aspectos subjetivos de la relación entre las personas, la ofrece la misma Hannah Arendt en su concepto de la <<trama de las relaciones humanas>> como resorte de la acción política. Su noción de *inter est* o *en medio de* intersubjetivo que vincula a las personas a través de los hechos y palabras de la acción política y, que a pesar de que no necesariamente dejan tras de sí resultados, son tan reales como el mundo de cosas visibles y tangibles que nos vincula. Este planteamiento, entraña una crítica al materialismo en la política, el que Arendt (2010), reconoce tan antiguo como la historia de la teoría política; materialismo que pasa por alto la revelación de las personas en su carácter distinto y único al negar que esa revelación es real y que tiene sus propias consecuencias (lo intangible de esa trama). Lo que recogemos con Arendt en este sentido, es la *distintividad* de la subjetividad humana pero no en su carácter privado, sino en su existencia como intereses no tangibles que reúnen y distancian a las personas en su encuentro en el espacio público para la acción política. Diríamos: lo que tiene de político dicha subjetividad.

Estas reflexiones, pueden ponerse en diálogo con las elaboradas por Lechner cuando se centra en el estudio de la subjetividad política, entendiendo por ésta aquel sustrato de subjetividad presente en lo colectivo, lo no tangible, los sueños y expectativas, los miedos,



frustraciones e incertidumbres de la vida cotidiana. En el autor, también encontraremos la constatación del desplazamiento de la subjetividad al ámbito privado (Lechner, 1983e).

Lo ya señalado, permite sintetizar ambos pensamientos en una reflexión acerca de la transformación de la subjetividad como una operación de despolitización de la esfera de lo público mediante la privatización de intereses colectivos intangibles. Tanto en Arendt como en Lechner, descubrimos una apuesta por una política de la acción en la que los elementos de la subjetividad política, es decir; hechos y palabras no tangibles pero reales, como los miedos y la necesidad de certidumbre (de certezas vitales) – presente y futura – son parte de un proceso de politización. Afirmamos entonces, que la negación de la subjetividad colectiva en la acción es la negación de lo político.

### 3. Pensar la Acción Política

Ambos autores, desarrollan una reflexión acerca de la importancia de la acción política y sus posibilidades de transformación – en el caso de Lechner, con un fuerte apoyo sobre la teoría de Gramsci – y en el caso de Arendt, a partir de su propuesta de Vita Activa que sitúa a la acción como la actividad política por excelencia, siendo la *natalidad* aquella categoría central del pensamiento político (diferenciado del metafísico), en tanto capacidad de empezar algo nuevo: de actuar.

En virtud de lo antes expuesto, y para contextualizar la sintonía teórica que los autores poseen respecto a la necesidad de dotar de sentido a la acción política, es preciso volver sobre las argumentaciones de Arendt en contra de la filosofía tradicional, desde la cual derivaremos la convergencia de Arendt y Lechner, en torno a la crítica del historicismo, la instrumentalidad de la acción, y el desarrollo en paralelo de una reflexión acerca de la importancia del pensamiento para la acción – la relación del binomio teoría y praxis –.

Arendt (1967), manifiesta que teóricamente la consecuencia de mayor alcance que tuvo la Revolución francesa fue el nacimiento del concepto moderno de historia en la filosofía de Hegel. Lo que Arendt reconocía en Hegel como aportación revolucionaria, era que el antiguo absoluto de los filósofos – la verdad – se expresaba ahora en la esfera de los asuntos humanos – por definición relativo – ámbito que los filósofos habían desdeñado como fuente de normas absolutas, es decir; la verdad, que siempre fue descubierta en solitario, se trasladaba al terreno político, que por definición representaba un mundo común compartido – intersubjetivo en términos de Arendt y Lechner –. Esta ruptura con la tradición viene a develar, al mismo tiempo, un prejuicio contra el mundo sensible, en tanto, tal como lo afirma Boella (2006), cuando los filósofos se

retiraban a su mundo inteligible no lo hacían sobre la base de una refutación del primero, sino, sencillamente porque lo habían abandonado.

Como se ha revisado antes, Hegel (1966) planteaba que el contenido de la filosofía debía ser lo real y ya no lo abstracto. Desde ese punto de vista es que para Arendt, Hegel es un artífice de la ruptura con la tradición filosófica.

“La gran fe de Hegel y de Marx en su dialéctico <<poder de negación>>, en virtud del cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente porque las contradicciones promueven y no paralizan el desarrollo, se basa en un prejuicio filosófico mucho más antiguo: el que señala que el mal no es más que un *modus* privativo del bien, que el bien puede proceder del mal; que, en suma, el mal no es más que una manifestación temporal de un bien oculto” (Arendt, 2005a :77).

Recordemos que Arendt, no comparte el valor de la negación en el ámbito político. Ya en su obra, “*De la historia a la acción*” (1998), criticaba a la filosofía y a la metafísica por haber monopolizado la razón, tal como puede revisarse a partir del texto de Dana Villa R., en el cual, no sólo se recoge la crítica de Arendt a la tradición filosófica occidental, sino también a las inversiones realizadas por Hegel, Marx y Nietzsche.

“Hannah Arendt begins *The Human Condition* by accusing the Western philosophical tradition of *effacement* [...] From Arendt’s point of view, the Socratic tradition and Christianity share an obsession with an absolute Truth far greater than man and his deeds, a Truth available to man only through the cessation of all worldly activity [...] Only contemplation, the *bios theoretikos*, seemed to offer a life of freedom, while the *bios politikos* seemed, if anything, to be more of an entanglement than either labor or work. While Arendt believes that Marx and Nietzsche, in their rebellion against the Socratic-Christian valuation, succeeded in reversing the traditional hierarchy of the contemplative and the active life, the very success of this reversal did nothing to remedy the original blurring of the inner articulations of the *vita activa*. Indeed, from Arendt’s perspective,

the violent anti-Platonism of Marx and Nietzsche served only to further efface these distinctions” (Villa R., 2007: 88).

En esa línea argumental, es que Arendt insistía en que todo ser humano tiene la capacidad de pensar (independiente de que se ejerza o no en términos de juicio), no cuestiones abstractas ni últimas, sino el mundo en que vive; actividad que podemos hacer de modo permanente: es en ese sentido que recupera a Hegel.

“Admitiré algo: básicamente, estoy interesada en comprender. Esto es totalmente cierto. Admito también que hay otra gente que está principalmente interesada en hacer algo. Yo no, yo puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre. Y esto es lo mismo que encontramos en Hegel, donde, creo, la reconciliación desempeña el papel central: reconciliación del hombre como ser pensante y razonable. Esto es lo que, de hecho, ocurre en el mundo” (Arendt, 1998: 140).

Sin embargo, tal como lo resalta Urabayen (s/a), Arendt cree que Hegel acaba por convertirse en uno de los eslabones claves de la historia del pensamiento que confunde la teoría y la praxis, lo que conduce a la pérdida del verdadero sentido de la acción y de la política. La inversión hegeliana, al plantear el momento dialéctico en que lo negativo es constitutivo de lo positivo, conlleva la interpretación de que los medios – por malos que sean – pueden supeditarse en aras de la persecución de un fin superior. En este sentido, Collin (2006), expresa que Arendt “sospecha” de Hegel, rebelándose contra la legitimación de un sacrificio en el altar de la historia.

Lo anterior, puede graficarse en la respuesta que Arendt entrega a Albrecht Wellmer en el Congreso sobre su propia obra (*“La obra de Hannah Arendt”*, 1972):

“Wellmer: ¿Qué diría usted frente a una interpretación de sus distinciones que presentara, como única alternativa, el hecho de que éstas designan el

caso límite de la animalidad y el otro caso límite, la total realización de la humanidad?

*Arendt:* Diría que, a través de estos métodos fantasiosos, usted ha *eliminado* la distinción y al mismo tiempo ha hecho aquel truco hegeliano en que un concepto, en sí mismo, empieza a desarrollarse a través de su propia negación. No, no se da así. El bien no se desarrolla en el mal, y el mal no se desarrolla en el bien. En esto soy implacable. Siento un gran respeto por Hegel. O sea que ésta no es la cuestión. Igual que siento un respeto semejante por Marx. Y estoy, naturalmente, también influida por toda esta gente que, después de todo, leo. Por tanto, no me interpreten mal. En mi opinión ésta es precisamente la trampa en la que rechazo caer” (Arendt, 1998: 160-161).

De este modo, nos acercamos a un punto de convergencia en el pensamiento de Arendt y de Lechner, ya que para el autor, la filosofía política sólo puede adquirir un plano de inmanencia si abandona lo puramente especulativo. Para Lechner (2013), la filosofía sólo puede adquirir sentido si se orienta a desmontar aquello que aparece como “natural” o “esencial”.

Es importante recordar aquí la preocupación de Lechner por la organización de los conflictos sociales desde una perspectiva de totalidad que estructure su complejidad: en ello se encuentra la referencia a Hegel en Lechner – y es posible que a eso responda su posterior búsqueda en Luhmann – indagaciones que al mismo tiempo, lo distancian de Arendt, quien como lo señala Jay (2006), se encuentra alejada de cualquier propuesta normativa y, agregamos, de cualquier intención de construir un sistema de pensamiento que oriente la acción.

Sin embargo, la sintonía entre los autores se halla en torno a la reflexión de una praxis como conciencia crítica (en el caso de Lechner); o como necesidad de comprender los hechos y ser capaz de juzgarlos (en el caso de Arendt). Ambos se concentran en observar la acción política: Arendt con un afán de dignificarla,

considerando la libertad como posible; porque de ello da testimonio la historia; y Lechner, porque permite dar cuenta de las luchas hegemónicas por la libertad, situando este principio como centro de sus indagaciones.

En Lechner, también resuena un interés por la formación de las estructuras mentales para comprender y actuar en política. Por su parte, Arendt (1998), refiriéndose a la influencia del pensamiento sobre la acción – proceso en que el ego es el que actúa y el que piensa – señala que la teoría sólo puede influir en una reforma de conciencia: “¿Han pensado nunca a cuánta gente se le debería reformar la conciencia?” (Arendt, 1998: 141). En su análisis de la teoría de Hermann Broch (1971), Arendt distingue al conocimiento de la actividad de pensar, para afirmar que al ser imperativo y conducir a una necesidad, sólo él puede dar lugar a una teoría de la acción – política o ética – capaz de trascender a la inconstancia misma de la acción humana y de la imposibilidad de preverla.

“Pensar y conocer coinciden tan poco como actuar y hacer. Así como el conocer a diferencia del pensar tiene una meta de cognición y una tarea cognitiva, así el hacer tiene directivas específicas y ha de gobernarse por normas específicas para alcanzarlas mientras que el actuar se localiza en cualquier parte donde estén reunidos seres humanos, aun cuando no haya nada que alcanzar. La categoría de los fines-medios, a la que todo hacer y producir están necesariamente vinculados, se demuestra siempre ruinosa al aplicarse al actuar. Pues hacer como producir se inicia con la asunción de que el sujeto de los <<actos>> conoce enteramente el fin a ser alcanzado y el objeto a producir, así que el único problema es dar con los medios adecuados para conseguir esos fines. Tal asunción presupone [...] un mundo en el que sólo se dé una voluntad o que esté dispuesto de tal manera que los yo-sujetos activos en él estén lo bastante aislados uno del otro como para que no haya interferencias recíprocas en cuanto a sus fines y directivas. Con la acción ocurre a la inversa: hay una infinidad de intenciones y propósitos en intersección e interferencia que, tomados conjuntamente en su compleja inmensidad, representan el mundo al que cada hombre debe amoldar su acto, aunque en ese mundo jamás se halla llevado a término ninguna finalidad ni intención tal como se intentaron

originalmente. Incluso esta descripción y la naturaleza en consecuencia desazonante de todos los hechos, la futilidad ostensible de la acción, resulta inadecuada y desorientadora por concebida realmente en términos de hacer, y ello supone en términos de la categoría medio-fines” (Arendt, 1971: 166-167).

La sintonía conceptual entre los autores conduce hacia la crítica del historicismo que se vislumbra a partir de la cita con la que se abría este análisis: la separación de los mundos de la contemplación y de la acción. Crítica que también comparte Walter Benjamin, quien en sus “*Tesis de filosofía de la historia*” (1992), argumentaba que la historia era un objeto de construcción constituida por el tiempo-ahora no lineal, oponiéndose, en su calidad de materialista histórico, a un historicismo que mantenía una imagen <<eterna>> del pasado.

“El historicismo culmina con pleno derecho en la historia universal. Y quizás con más claridad que de ninguna otra se separa de ésta metódicamente la historiografía materialista. La primera no tiene ninguna armadura teórica. Su procedimiento es aditivo: proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En la base de la historiografía materialista hay por el contrario un principio constructivo. No sólo el movimiento de las ideas, sino que también su detención forma parte del pensamiento [...] El alcance de su procedimiento [del materialista histórico] consiste en que la obra de una vida está conservada y suspendida *en* la obra, *en* la obra de una vida la época y *en* la época el decurso completo de la historia. El fruto alimenticio de lo comprendido históricamente tiene en su interior al tiempo como la semilla más preciosa, aunque carente de gusto” (Benjamin, 1992: 189- 190).

Volviendo sobre la crítica de Arendt a Hegel y, también a Vico; ésta se fundamenta en lo que Arendt interpreta como una omisión de la utilización del concepto de historia como principio de la acción, ya que la importancia que para los autores tenía dicha noción era principalmente teórica: la verdad seguía siendo para ellos aquella que se revelaba en la contemplación de un historiador, quien, al mirar hacia atrás y ver el proceso podía – en observación

con perspectiva del <<todo>> – ver esos *fines más elevados*, que los otros hombres no podían por estar concentrados en sus particularidades: ésta es su apelación a Vico. Y su crítica alcanza a Marx, a quien acusa de haber politizado al historiador al convertir esos *fines más elevados* en los fines intencionales de la acción política. Dicha crítica es argumentada por Arendt (1998), en torno a la influencia que la filosofía utilitarista de fines del siglo XVIII (primera etapa industrial de la Edad Moderna), habría tenido en Marx, según la cual, son los patrones – acciones o causas – los que pueden ser contruidos y de ellos obtenerse un resultado final: la felicidad.

“El peligro de esta filosofía no radica, como se ha argumentado con frecuencia, en el hecho de que haga inmanente lo que antes era trascendente, al transformar los <<fines más elevados>> en intenciones voluntarias, ni en el intento de establecer el paraíso en la tierra. El peligro está en la transformación de significados [*meanings*] en fines [*ends*], que es lo que ocurre en la filosofía de Marx cuando toma el hegeliano significado de la historia entera – el progresivo desarrollo y realización de la idea de Libertad – como un fin de la acción humana; por lo tanto, y de acuerdo con la tradición, lo concibe como un producto final de un proceso de manufactura, del mismo modo que la mesa es claramente un producto final del carpintero” (Arendt, 1998: 61).

Por su parte, Lechner (1981d), afirmará que la *libertad* por hacer no es una mera inversión del orden presente, lo que implica pensar la emancipación no como negación sino como superación, en virtud de la resistencia tácita y potencial de los seres humanos a su subyugación. Lo que el autor critica, es la noción de eficiencia de la acción <<organizada>> en la cual la política es evaluada en virtud de la autonomía, coherencia y rapidez de los procedimientos orientados a alcanzar una meta prefijada (Lechner, 1981a). Su preocupación teórica puede interpretarse como la necesidad de reflexionar un concepto ya existente – el de libertad – para actuar en la construcción de una alternativa. De este modo, hallamos en



Arendt y en Lechner, lo que ya adelantábamos: la crítica al historicismo.

Birulés (2007), expone la reflexión de Arendt en torno al siglo XVIII, cuando retrata el intento de la filosofía por pensar la política, transformándola en historia, representándola en una de tipo universal que diluye la pluralidad: “Por ello, Arendt se refiere al carácter <<monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política: frente a la *libertad*, que se da en el espacio público, la época moderna se habría refugiado en la *necesidad* de la historia” (Birulés, 2007: 163). En la interpretación de Jay (2006), lo que Arendt hace, es insistir en que la filosofía debe trascender el historicismo, puesto que “una filosofía que intente aplicar consideraciones racionales a la modalidad más elevada de la *vita activa*, la acción política, está al servicio de la opresión” (Jay, 2006: 155). De este modo, podemos comprender la argumentación arendtiana *contra* aquella intelección de Hegel (1970), que planteaba que la historia universal había ocurrido según la Razón que dominaba al mundo.

En *La Condición Humana* (1958), Arendt expone que la Época Moderna había definido al hombre (en sentido genérico), fundamentalmente como *homo faber*, es decir, como fabricante de utensilios y productor de cosas, *sustituyendo el hacer por el actuar*, lo que redundaba en una degradación de la política en pos de alcanzar un supuesto fin más elevado que justificara el avance de la productividad y el progreso de la sociedad. La autora, también argumenta en *Sobre la Revolución* (1967), su crítica al concepto de historia surgido con la Revolución francesa, el que respondería a una confusión entre medios y fines. Esto hace sentido con la interpretación de Birulés (2007), que observa que cuando la concepción moderna de la historia puso el acento en el progreso en desmedro de la acción política, Arendt se volcó hacia la historia

para revelar en ella la acción, de ahí su interés en Walter Benjamin (y su rescate de las *perlas* del pasado, de hacerlo citable).

“[...] Benjamin mostraba cómo la concepción continuista de la historia, entendida en términos de progreso, no sólo funciona, de hecho, como una forma de olvido, sino que convierte la historia en un gigantesco proceso de borrado en el que sólo sobrevive la versión de los vencedores. Tanto en los escritos de Arendt como en los de Benjamin, hay una voluntad de que la versión de los vencedores no acabe con la experiencia europea, de evitar que esta versión triunfe porque si no, <<ni siquiera los muertos estarán a salvo>>” (Birulés, 2007: 184).

Por su parte, Lechner (1983d), articulaba su crítica al historicismo a partir de una reflexión política en torno al ejercicio de los Derechos Humanos. Para el autor, el historicismo suspendía la distancia entre lo real y lo ideal, al considerar el desarrollo histórico – lo real – como un perfeccionamiento que acaba y coincide con lo ideal.

“Si tomamos el ideal como una meta factible ya no tenemos un criterio exterior (trascendental) a partir del cual juzgar la realidad histórica; las violaciones a los Derechos Humanos aparecerán como una “astucia” de la razón o de la historia en la realización efectiva del ideal prometido (Lechner, 1983d: 8).

A partir de la crítica hacia un modo de entender la historia como progreso, se vislumbra en ambos autores la relación que establecen entre el pensamiento y la recuperación de la memoria. En su libro, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política* (2002), Lechner – en colaboración con el sociólogo chileno, Pedro Güell – planteaba la importancia de rescatar el relato como un acto del presente.

“[...] el sentido del olvido y de la memoria; y en ellos se enmarca también nuestra relación con el futuro. Una primera posibilidad es *olvidar el pasado*. Esto puede ser vivido de dos maneras [...] como una pérdida. Así lo testimonian dos sentencias que gusta citar Hannah Arendt [...] Como resultado de la pérdida de la tradición, “nuestra herencia no está precedida

de ningún testamento” (René Char). Consecuentemente, carecemos de criterios para enfrentar el futuro: “Como el pasado ya no aclara el porvenir, el espíritu camina entre tinieblas” (Tocqueville). Pero el olvido puede ser también vivido como un acto de liberación. “No hay vida sin olvido” (Nietzsche)” (Lechner, 2002: 65).

Para Lechner (2002), la verdad de la memoria no reside en la exactitud de los hechos, sino en su relato e interpretación. Al ser la memoria un <<acto>>, supone su carácter de relación intersubjetiva: una acción que sólo es realizable en plural dado su carácter de construcción social.

Tanto en Arendt como en Lechner, persiste una preocupación por la temporalidad: una insistencia en la creación de memoria como acto colectivo que nos conduce a una tensión entre mimesis y no repetición, esta última, no necesariamente como la entiende Žižek (2001, 2015), al pensar un <<eterno retorno>> como mantención en el trauma, sino más bien, en el sentido en que lo plantea Jelin, como “[...] una relación de acercamiento y de distanciamiento con relación al pasado. Regresar a la situación límite, pero también regresar *de* la situación límite. Sin esta segunda posibilidad, que significa salir y tomar distancia, el testimonio se torna imposible” (Jelin, 2002: 95). De hecho, ese mismo distanciamiento es – como ya hemos reseñado –, lo que permitió que Arendt documentara el juicio a Eichmann.

Arendt (1971), resalta la figura del coleccionista, cuya dialéctica consiste en recuperar el pasado como protesta. Lo interesante de Arendt, es que permite reflexionar en torno a la originalidad con la que los *objetos* pueden ser traídos al presente con la verdad que tuvieron en el pasado, eso que Benjamin (1992), definía como la recuperación de lo vivido en el instante-presente, haciéndolo <<citabile>>. La idea constante en Arendt es respetar los hechos históricos.

“Los hechos, no importa cuán horrorosos, deben ser preservados, no porque <<quizá olvidemos>>, sino para poder juzgar. La preservación y el juicio no justifican el pasado revelan su sentido” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 471).

La historia, no es entonces un proceso lineal conducente a la realización de un ideal, sino más bien, representa memorias del pasado que pueden recuperarse en un presente con el fin de comprenderlos, tal como en este sentido han sido trabajadas por Benjamin (1992) y Jelin (2002), al subrayar que las experiencias individuales adquieren sentido mediante los discursos (políticos y culturales) que circulan colectivamente; es decir, que son compartidos mediante el acto de narrar y oír, tal como lo piensan Arendt y Lechner.

Desde ese punto de vista; el proceso de construcción de memoria se inserta en la elaboración de un orden político que en el entendido de Lechner (2002), actúa como mediación entre la experiencia cotidiana, la historia y la biografía. Para Arendt (1996), por su parte, ni el hecho histórico mismo puede explicarse del todo, porque siempre su factualidad trascenderá a toda anticipación – de ahí que no pueda pensarse como fabricación –. Dicho carácter de espontaneidad e imprevisibilidad se hacen parte de la historia: “si intentas meditar, no intentes meditar sobre ti mismo; no confíes en el narrador, confía en lo narrado” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 470).

Tanto Arendt como Lechner, se hacen parte de la crítica a un tipo de racionalidad moderna orientada hacia criterios de eficiencia en pos del progreso; condiciones en las que la ciencia y el desarrollo tecnológico comenzarán a regirse bajo criterios de productividad. Por ello es que ambos autores se interesan en reflexionar el sentido de la política, cuestión que para Arendt – en quien Lechner también se inspira – se transforma en el centro de su teoría política, en su

necesidad de comprender. La crítica de fondo en ambos autores, es que lo político orientado al control de los medios organizativos termina vaciando de contenido lo propiamente político: despolitizándose.

Según lo anterior, entendemos que sólo pensando en los hechos que vivimos seremos capaces de comprenderlos y dotarlos de inteligibilidad. Asumiendo a su vez, que la reafirmación de una *praxis* crítica requiere de un reposicionamiento del pensamiento político: de la generación de una teoría cuyo principio sea la acción y los fenómenos, y cuyo estatuto de realidad se desprenderá de su carácter compartido.

#### 4. **Ámbito Público: el espacio político por excelencia**

A partir de la reflexión acerca de la instrumentalización de la política que los autores describen y argumentan en sus respectivas obras, podría pensarse que ésta se encuentra sin posibilidades de sobreponerse a su degradación. No obstante, tanto Arendt como Lechner, orientarán su foco de atención hacia el ámbito público: el espacio político por excelencia.

Hannah Arendt, enfatizaba que el carácter de realidad se constituía sobre la base de nuestra *aparición* en el espacio público, puesto que ello posibilitaba la generación de un sentido común y de realidad en el mundo, en virtud de la confirmación que de nuestra existencia hacían los otros en la trama de las relaciones humanas: ese tejido de interacciones mediadas por intereses objetivos y subjetivos que liga – y a la vez distingue y separa – a las personas.

En coherencia, Lechner (1980c), planteaba que era la intersubjetividad lo que daba sentido a la realidad, otorgándole a los sujetos, referentes de sentido existencial para orientarse en medio de una creciente fragmentación de las relaciones humanas, siendo entonces, las experiencias cotidianas la <<materia prima>> sobre la que se constituía y nutría el ámbito público.

Las aportaciones antes expuestas, pueden ser relacionadas con la obra de Foucault – en particular con la “*Microfísica del poder*” (1992) – trabajo al que Lechner acude para fundamentar la necesidad de fijar la atención política en el campo de las experiencias cotidianas. Pero también en este punto, puede establecerse una convergencia entre el pensamiento del filósofo francés y el de Arendt. En la obra citada, Foucault abogaba por <<descifrar>> el mundo más que transformarlo, problematizando para ello, las tácticas orientadas a una política emancipatoria: no se trataba de abarcar el poder, sino de abrirlo. Esta idea puede

relacionarse con lo que Arendt argumentaba en su obra “*De la historia a la acción*” (1998): si los hechos políticos podían ser narrados, entonces había que centrarse en la capacidad de *apertura* de las palabras. La autora insta a la observación del acontecimiento de lo político en el espacio público y en la necesidad de comprenderlo como el articulador de formas de relación que pueden – eventualmente – devolver a la política su antigua dignidad. Ni Arendt ni Foucault diseñan un <<sistema>> para la transformación del mundo, sino que piensan a este último para comprenderlo, iluminando las fisuras políticas por las cuales pueda ser imaginada una emancipación (en términos de Lechner) o una Revolución (en sentido arendtiano); sintonizando, Lechner y Arendt, en su preocupación por la libertad política. Y esa experimentación de libertad y poder, tiene como base la acción que deviene en la cotidianidad: es en la articulación del tejido social donde hay que hallar los espacios de indagación.

“La teoría como caja de herramientas quiere decir: Que se trata de construir no un sistema sino un instrumento: una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se establecen alrededor de ellas. Que esta búsqueda no puede hacerse más que gradualmente, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas” (Foucault, 1992:173).

En este marco, tanto Arendt como Lechner, argumentarán que, no obstante, los intentos por denostar la política, ésta nunca desaparece. Aun cuando, cabe hacer la excepción respecto de los sistemas totalitarios, en tanto representan una abolición de la política. Siguiendo las definiciones de Arendt (1974), supone un sistema que no sólo aísla a los individuos, sino que los atomiza mediante la utilización del terror, operando según el principio de exclusión (el que no está conmigo está contra mí), que indica la negación absoluta de la pluralidad y diversidad humana. En razón del totalitarismo, Arendt opuso el ejercicio de autoridad, que siempre implica una restricción o limitación de la libertad a la

dominación totalitaria que significa su abolición. Cabe aclarar que Arendt en “*Sobre la Violencia*” (2005a), distingue la violencia del terror, constituyendo este último una forma de gobierno – totalitaria – cuando se ha destruido todo poder y resistencia del pueblo, ejerciendo así un control total.

“La diferencia decisiva entre la dominación totalitaria basada en el terror y las tiranías y dictaduras, establecidas por la violencia, es que la primera se vuelve no sólo contra sus enemigos, sino también contra sus amigos y auxiliares, temerosa de todo poder, incluso del poder de sus amigos. El clímax del terror se alcanza cuando el Estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy” (Arendt, 2005a: 76).

La acción, dice Arendt (2010), nunca ha podido ser eliminada (excepción hecha), y tampoco se ha podido impedir que sea ella una de las más decisivas experiencias humanas. Precisamente, porque la acción política al ser impredecible y generar nuevos inicios no puede erradicarse: no se puede destruir completamente la esfera de los asuntos humanos. En Lechner, también se encontrará la convicción de que pese a todo ataque contra la acción política, es imposible tanto el control de la acción como la eliminación de la esfera de los asuntos humanos. Cabe destacar que los autores reflexionaron siendo testigos de los ataques más severos a la política: Arendt lo hizo a partir del auge de los totalitarismos nazi y estalinista, lo que le permitió distinguir entre totalitarismos y autoritarismos, y Lechner, en el escenario de las dictaduras latinoamericanas.

“La dictadura neoliberal limita el ámbito público al mercado. Lo público [...] no consiste sólo en relaciones de intercambio. Es la esfera del reconocimiento recíproco: saliendo de la privacidad a la luz pública, el individuo es reconocido como tal. El requiere del espacio público en tanto que espacio común; la idea de comunidad es la premisa para aquel reconocimiento del otro como “alter ego” [...] cuando reivindicamos lo



público frente al mercado, reivindicamos que las leyes de la vida pública sean un asunto público” (Lechner, 1991: 14).

Al encuadrar los ataques a la acción política, Lechner (2006) hará alusión no sólo a la dictadura, sino también a la *real politik* a la que considera una forma de cortapisa de la emancipación, debido a su funcionamiento institucional de representación de los intereses colectivos. El autor critica la desconexión de los partidos políticos respecto de la subjetividad expresada en la dimensión de la práctica cotidiana, la que irrumpe como acción política cuando acontecen las movilizaciones sociales “[...] que logra – por momentos – predominar sobre las estructuras políticas formales; no obstante, la lucha misma ya ha sido enmarcada dentro del aparato estatal, que puede “manu-militari” confirmarlo [...]” (Lechner, 2006: 62).

Estas argumentaciones sintonizan con las elaboradas por Arendt en su reflexión acerca de la importancia de conceptualizar nuevas formas de gobierno. La autora, es específica en afirmar que las consignas de los Consejos – soviets, Räte en el contexto europeo – nunca se iniciaron en el sistema institucional – léase partidos – sino que en las Revoluciones espontáneas.

“Lo que [...] pasa por alto el historiador moderno que se enfrenta al auge de los sistemas totalitarios [...] es que de la misma manera que las masas modernas y sus líderes lograron, al menos temporalmente, producir en el totalitarismo una auténtica, si bien destructiva, forma de gobierno, las revoluciones del pueblo han adelantado durante más de cien años, aunque nunca con éxito, otra nueva forma de gobierno: el sistema de los consejos populares con el que sustituir al sistema continental de partidos que, cabe decir, estaba desacreditado incluso antes que cobrara existencia” (Arendt, 2010: 237-238).

Y esta reflexión puede imbricarse con otra posterior hecha por la autora, ya no en relación con el totalitarismo, sino con la crisis del sistema de representación “democrática”. Ésta refiere a la noción

de <<asentimiento>> revisada por Arendt en “*Crisis de la República*” (1973) al describir el contexto americano.

“El asentimiento, en la comprensión americana del término, se basa en la versión horizontal del contrato social, y no en las decisiones de la mayoría [...] Toda organización humana, sea social o política, se basa en definitiva en la capacidad del hombre para hacer promesas y cumplirlas. El único deber estrictamente moral del ciudadano es esta doble voluntad de dar y de mantener una fiable seguridad respecto de su futura conducta que constituye la condición prepolítica de todas las otras virtudes, específicamente políticas” (Arendt, 1973: 99).

Ahora bien, dicho asentimiento como supuesto de una afiliación voluntaria del ciudadano a la comunidad, queda, en opinión de Arendt, tan expuesto al reproche de ser una ficción como el contrato social. Su argumento puede ser correcto legal e históricamente pero no existencial y teóricamente; ello porque; si bien es cierto que vivimos en una especie de “consentimiento tácito”, no se le puede llamar a éste <<voluntario>>. Sólo podríamos llamarlo así en caso de que tuviésemos la posibilidad legal y de *facto*, de disenso propia de un gobierno libre: en ese marco sabríamos que así como se puede disentir se asiente cuando no se disiente (Arendt, 1973).

“Se señala a menudo que el asentimiento a la Constitución, el *consensus universalis*, implica también un asentimiento a las leyes que se han establecido porque en el Gobierno representativo el pueblo ha contribuido a hacerlas. Este asentimiento, creo, resulta, desde luego, enteramente ficticio; en la circunstancias actuales, en cualquier caso, ha perdido toda su plausibilidad. El mismo Gobierno representativo se halla hoy en crisis, en parte porque ha perdido, en el curso del tiempo, todas las instituciones que permitían la participación efectiva de los ciudadanos y en parte por el hecho de verse afectado por la enfermedad que sufre el sistema de partidos: la burocratización y la tendencia de los dos partidos a representar únicamente a su propia maquinaria” (Arendt, 1973: 96).

Desde el punto de vista antes expuesto, la autora erige las nociones de asentimiento y disenso como principios inspiradores y organizadores de la acción política. En una interpretación de la teoría política de Arendt, Seyla Benhabib, establece la distinción entre el modelo agonal griego – violento, competitivo, típicamente masculino – y el modelo asociativo – donde el espacio público es aquel en que se puede experimentar la libertad –. Según entendemos, la autora no se está refiriendo a un espacio topográfico o institucional, sino más bien, a instancias de carácter espontáneo que adquieren su calidad de <<públicas>> en tanto objeto y lugar de una acción concertada. En este sentido, podríamos señalar que los espacios territoriales devienen públicos, siempre y cuando “[...] se vuelven <<sitios>> de poder, de una acción común coordinada mediante el lenguaje de la persuasión” (Benhabib, 2006: 111). Y cuando esta situación ocurre, no es factible predefinir aquello que será debatido y concertado. Por eso Benhabib, apunta hacia dos cuestiones que aquí se juzgan relevantes: la primera es que la noción de modelo asociativo de la esfera pública arendtiana no puede responder ni al quién de los participantes ni al tema de la conversación, razón por la cual – y ésta es la segunda cuestión – el espacio público se complejiza o se vuelve poroso. Estas reflexiones se vislumbran en la teoría arendtiana cuando enfatiza que pese a la confusión entre los medios y los fines de la política moderna; la acción política mantiene su carácter impredecible constituyéndose en un *continuum*. Argumentaciones que por cierto, son juzgadas por Habermas (2007), como un error arendtiano, en tanto, hipostasiarían la imagen de la polis griega.

Afirmar que la acción política es un *continuum*, se comprende aquí como una forma de resistencia a la *desubjetivación*. Planteado en términos negativos, esto significa que hombres y mujeres activos políticamente, se niegan a aceptar su reducción a meros portadores de funciones, razón por la cual la acción política nunca concluye. Así lo explica Lechner (1981d), cuando argumenta el reemplazo

del <<ciudadano>> por el experto en el contexto de especialización de la política y de la generación de un sentido de orden que escamotea otras interpretaciones de la realidad. Esta reflexión es algo que en términos generales ya había sido expresada por Arendt en *Sobre la Revolución* (1967), al referirse al establecimiento de la distinción secular entre gobernante y gobernado que la Revolución francesa se había propuesto abolir mediante el establecimiento de una República. Empero, expone la autora: una vez más el pueblo no fue admitido en la esfera pública, convirtiéndose la función gubernamental en actividad de unos pocos, quienes en razón de sus “virtuosas” capacidades podían ejercer tal actividad: “El gobierno ha degenerado en simple administración” (Arendt, 1967: 249). Considerando la escisión entre los intereses del pueblo y de los gobernantes y de la preponderancia de las necesidades sociales por sobre las políticas, Hannah Arendt, plantea el fracaso político de la Revolución y enfatiza el concepto de especificidad de la política.

Cabe aquí hacer un inciso con algunas de las críticas de lo que se ha denominado <<autonomía de la política>>; las cuales han sido reseñadas por Dana Villa R. (2007). El autor – citando a Hanna Pitkin – se pregunta cuáles serían los temas de debate en el ágora bajo el supuesto de separación entre los ámbitos sociales y políticos tan complejamente imbricados, ¿serían los temas <<sociales>> un asunto extrapolítico? Desde ese punto de vista, ¿qué mantendría entonces unidos a los ciudadanos?

The answer to this question is by no means obvious. How is it possible for the *content* of politics to be “self-contained”? How can political talk take place at level abstracted from the “real interests” (Pitkin) of various social groups? What *does* political action deal with if not social problems and the demand for justice? Beyond the question of “What else is there”? one wonders whether the political and social can be distinguished at other than a merely conceptual level. One not need be a neo-Marxist in order to feel the force of Albrecht Wellmer’s observation that virtually all our social problems are, at some level, also political problems. Pitkin seems

justified in decrying the “curious emptiness of content” that characterizes Arendt’s image of politics and the public realm” (Villa R., 2007: 110).

Como se ha reseñado, para Arendt, el contenido político de la acción es la *libertad*, con la salvedad de que la autora plantea como condición previa la liberación de necesidades – y, desde luego la compañía de los otros –. Por su parte, Lechner entiende que con la experimentación de la libertad se rompe la magia de las necesidades.

“El futuro no puede ser la continuación de la represión bajo otras formas. Lo decisivo es la creación de nuevas necesidades que exijan la transformación de la sociedad como tal; no la necesidad por el mejoramiento cuantitativo de las condiciones de vida, sino la necesidad de una humanidad liberada como negación radical de lo existente. Si la revolución no quiere reemplazar un sistema de represión por otro, la revolución debe ser realizada por hombres con nuevas necesidades. Sólo así se llegará a una real transformación de las relaciones de dominación. No debemos caer ni en un radicalismo inocente, que ignora las condiciones concretas de la situación, ni en la corrupción de la fuerza normativa de facto. Para un movimiento revolucionario “la lucha por las reformas sociales debe ser el medio; la revolución social, sin embargo, el fin” (Rosa Luxemburgo, citada por Lechner, 1970: 12-13).

Arendt y Lechner, coinciden en que la acción – que aquí también será entendida como *politización* en tanto práctica de encuentro y expresión de intereses en el espacio público – es lo que sostiene la política. Lechner (1983e), plantea que lo social depende de las decisiones políticas que a su vez dependen de la voluntad política, la cual sólo puede formarse en el ámbito público. Arendt (1998) en tanto, si bien está de acuerdo en que hay algunas cuestiones sociales que pueden ser debatidas políticamente, no cree que todas sean un asunto político, refiriéndose con ello a las administrativas que en su opinión no requieren debate: “El debate público sólo puede tener que ver con lo que – si lo queremos destacar negativamente – no podemos resolver con certeza [...] si lo

pudiéramos resolver con certeza, ¿para qué necesitaríamos reunirnos?” (Arendt, 1998:152). Opinión que recuerda la afirmación de Aristóteles en “*Ética a Nicómaco*” (2014), en la que señalaba que no se delibera sobre las cosas que no pueden ser de otra manera, resaltando, al igual que lo hace Arendt, lo fundamental que era el debate para la política: “la mejor de las cosas alcanzables por el hombre mediante la acción” (Aristóteles, 2014: 218).

En este sentido, es preciso recordar que Arendt (1974), argumentaba que la igualdad no nos era otorgada, sino que era el producto de la capacidad de organización humana en torno al concepto de justicia: “No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (Arendt, 1974: 380). Lo anterior, se relaciona con la distinción arendtiana en torno a las dimensiones políticas y sociales. Arendt (1998), inspirándose en el concepto de <<administración de las cosas>> de Engels, señala que lo social se puede administrar y por lo tanto, no requiere debate público. Aun cuando, fue siempre sensible al hecho de que la discusión pública es formadora de una cultura cívica sin la cual la práctica gubernamental es pura y simplemente tecnocrática (Tassin, 2010).

Para sintetizar las argumentaciones compartidas por Arendt y Lechner, se puede señalar que la acción política se define como el encuentro y relación de seres plurales en el espacio público: encuentro que funda la esfera política. La política se sostiene en la convergencia de intereses tanto objetivos como subjetivos, existentes entre personas que transitan por el conflicto y el consenso y que *aparecen* ante los demás, otorgándose, mediante esa aparición la confirmación de existencia y de realidad en un mundo común compartido. Lo propiamente político, es tanto el ejercicio de la libertad como de poder: es eso lo que le entrega el

carácter de *politicidad* a la acción en el espacio público. Se entiende entonces que cualquier artilugio que impida o niegue dicho espacio de encuentro se constituye en una acción antipolítica. En una degradación de ésta. Sin embargo, como ya se ha expuesto, nunca ha sido posible la eliminación del espacio público – a excepción del terror totalitario –. Siempre, incluso en regímenes dictatoriales, sigue existiendo como potencia la posibilidad de irrupción de la acción política, en virtud de que hombres y mujeres, negándose a su sometimiento, *aparecen* en el espacio público inaugurando nuevos principios.

## 5. Subjetividad Política: politización del malestar y el deseo en la vida cotidiana

Los hombres construyen su destino, cree Lechner, pero lo hacen bajo condiciones históricas dadas. Esta capacidad de construcción deliberada del futuro representa, para el autor, la *quintaesencia* de la política. El problema, agrega; es identificar la calidad de dichas condiciones: ¿Son inmutables o pueden cambiarse? ¿Son necesarias o arbitrarias? ¿Son legítimas o deseamos abolirlas? Recordando a Sartre, Lechner, se interrogará por aquellas condiciones <<que nos hacen>>. Arendt, por el contrario, aun constatando la decadencia de la política y siendo consciente de las consecuencias de su degradación y de la violación y negación de derechos, efectúa un análisis en otro sentido: para ella, el fundamento de la política es la *natalidad*, que como ya se ha expuesto; es la facultad de hombres y mujeres de iniciar la acción, fundando nuevos órdenes políticos; esto quiere decir que a diferencia de una esfera pública concebida en términos de justicia – Habermas, por ejemplo – o de equidad (según el liberalismo de Rawls), Arendt la concibe en términos de libertad, que viene a significar lo mismo que acción política: ahí reside la potencia de la imaginación y creatividad humanas.

“Para Arendt [...] la esfera de la libertad pública es también una esfera de *acción*, de auto-organización, de democracia directa. En esta esfera, la deliberación y la acción están entrelazadas; y un *asunto* esencial de esa deliberación será la constitución y preservación de esa misma libertad pública” (Wellmer, 2001: 98).

Norbert Lechner, en “*Los patios interiores de la democracia*” (1988), planteaba una sugerente relación entre subjetividad y política, proponiendo estudiar la acción tomando como punto de partida aquello “dado propiamente” en la relación que se abría entre la política y lo político: <<el fenómeno mismo de lo que se pone en potencia y se multiplica en el vago objeto de los sujetos



que delimitan los “patios interiores” del poder y sus lugares>>; proposiciones opacas y complejas que no obstante, aluden en sentido deleuziano, a la potencia y contingencia de la acción.

“[En la obra de Lechner] Los modos de ser de la acción están integrados por tres planos: a) la relación entre la política y el tiempo; b) la escena del espacio y sus determinaciones; c) las constelaciones cognitivas, ideológicas y conceptuales del significado. Para explorar la lógica en la que se entrecruzan estos tres planos, que nunca aparecen aislados, es preciso distinguir, en primera instancia —es decir, prescindiendo de toda mediación objetual —, la diferencia entre el sentido del devenir y el devenir del sentido. No existe en el imaginario moderno dimensión más opaca que la que se deriva de la pregunta por el sentido de la acción política” (Semo, Valdés y Gutiérrez, 2014: 12).

Expuesto lo anterior, la convergencia intelectual de Arendt y Lechner, podría ser situada en la *imaginación*, como posibilidad de *existir* o de autodeterminación y construcción deliberada de nuestros destinos, respectivamente. Convergen a la vez que se distancian; porque Lechner trabaja esta noción a partir de la obra de Castoriadis (2013); sin embargo, la imaginación de Arendt, tal como lo argumenta Lorena Fuster (citada por Birulés, 2015) en su tesis doctoral “*La imaginación arrelada. Una propuesta interpretativa a partir de Hannah Arendt*”, está relacionada tanto con el pensar extensivo kantiano como con una búsqueda constante de sentido, en términos socráticos. Para Lechner, la imaginación como creación de imágenes y representaciones sociales puede cristalizarse en las instituciones sociales (desde las imágenes y narrativas subjetivas). Desde ese punto de vista, podemos analizar su noción de *forma* de Estado, en tanto capacidad de imaginarnos otras narrativas posibles y crear en lo simbólico *otras* instituciones. Su objetivo (el de imaginar la *forma*) sería establecer mediaciones entre la vida cotidiana y el Estado (como el efecto que sobre las prácticas políticas poseen las decisiones gubernamentales). A Arendt, por su parte, le interesa el <<pensamiento puro>>, como

búsqueda incesante de sentido y ese es el propio fin de la imaginación, que es política no porque la tematice, sino porque tal como lo sostiene Fuster; pone en relación a la mundanidad con los fenómenos. En este marco comprensivo, Lechner se acercaría más a una ética procedimental y Arendt a una de tipo sustantivo, pero no es sólo eso, sino que Arendt funda una comprensión política revolucionaria – siguiendo a Wellmer, 2001– porque no sólo importa una institucionalización de la libertad, sino su carácter de invención: de *contingencia* y *performatividad* para la fundación y conservación de la libertad.

Empero, tanto Lechner como Arendt, critican las condiciones de degradación de la política institucional actual, refiriéndose ambos a la burocratización y a la desconexión de los partidos políticos respecto de los intereses de los ciudadanos y ciudadanas en la segunda mitad del siglo XX. Cabe preguntarse entonces, por aquellos escenarios de la vida pública en que no se poseen las reales condiciones de elaboración de una voluntad política: ¿qué tipo de decisiones sociales se toman en dicho caso? Según esto, la intelección de Hannah Arendt – quien abogaba por la especificidad de la política – resulta fundamental para interrogarse por el modo en que se gestionan las cuestiones sociales en contextos en que no se han dirimido previamente las de tipo político: ¿Se resuelven por decreto, se administran, se burocratizan?, ¿existe posibilidad de participación real de los agentes en la definición de sus necesidades sociales, o incluso, es posible que, sujetos a sus necesidades más apremiantes, se constituyan en actores políticos? Estas interrogantes nos abren un espectro, una dimensión tematizable acerca de la relación entre necesidades, participación, política institucional e imaginación como politización. De algún modo, nos interesa acercarnos a una fundamentación de la noción de politización como fisura o punto de fuga de un orden democrático-institucional-liberal demasiado procedimentalista, retomando así una reflexión para la teoría política: ¿Qué nos permite comprender

los escenarios actuales de politización? ¿Cómo nos imaginamos nuevos órdenes políticos; es decir, cómo ponemos en relación la mundanidad con los hechos?

Asumiendo el diagnóstico crítico del sistema político institucional moderno hecho por los autores, aparece en primer término; la interrogante acerca de cómo logra <<el pueblo>> conseguir que sus intereses sean <<realmente>> considerados en la toma de decisiones políticas y, en segundo lugar; si es posible que estos espacios sean disputados a través de la politización. Señalado lo anterior; ¿no requeriríamos espacios de verdadera libertad política para una deliberación que posibilite una articulación <<legítima>> de dichas voluntades? Entendiéndose legitimidad como el consentimiento voluntario concedido a un determinado gobierno para tomar decisiones en representación de la voluntad del pueblo.

La politización, se entenderá aquí como el proceso a través del cual se concientizan, organizan y disputan, en el espacio público, posiciones de poder en torno a intereses que pueden ser objetivos (materiales) y/o subjetivos (simbólicos); haciéndose parte de la subjetividad política en tanto incorpora y defiende fenómenos colectivos de carácter intangible. Tal disputa de poder, responde a su vez, a una movilización ciudadana que puede (o no) interpelar a la institucionalidad política, en virtud de que responde a una generación de prácticas y sentidos compartidos que les son propios a la experiencia de la vida cotidiana y que por lo tanto, recrean relaciones sociales informales con códigos particulares (los que pueden ser coincidentes con las lógicas institucionales o, por el contrario, reproducir relaciones opuestas a las de tipo formal).

La noción de politización permite resituar la acción política como fundamental para lo que el mismo Lechner, inspirado en Gramsci, denominaba la lucha de hegemonías. Si bien Lechner y Arendt, consideran relevante la política institucional para el funcionamiento

del sistema democrático, la critican por su ensimismamiento, burocratización y disociación respecto de las necesidades subjetivas de la población, en definitiva: por ser insuficiente para el funcionamiento de la democracia. Sumando, en el contexto actual, su desdibujamiento como resultado de la preponderancia de los intereses económicos sobre los políticos. A la luz de esto último, pueden ser leídos los trabajos de Slavoj Žižek (2001, 2015), tanto en su crítica a la <<ideología política hegemónica>> y a los intelectuales de la <<política pura>> que no cuestionan la transformación del capitalismo; como en su interés por una reivindicación de la política vinculada a una ética que cuestione la esfera básica en que funciona el sistema político global: la economía capitalista

En su libro *“Sobre la Revolución”* (1967), Arendt plantea que el problema de la representación de los intereses del pueblo por parte de un gobierno no sólo es uno de los temas fundamentales de la política moderna a partir de las Revoluciones, sino además, se constituye en uno de sus dilemas indisolubles. Por un lado, expone la autora, se supone que la función del electorado es urgente, no obstante los gobernantes – por la razón que sea – no se ocupan de los asuntos públicos y, por otro; el pueblo entrega su poder a los gobernantes: “[...] y el antiguo adagio <<todo el poder reside en el pueblo>> es solo cierto durante el día de la elección” (Arendt, 1967:249), afirmación en que se basa para afirmar que el único poder que puede conservar el pueblo es su reserva para una Revolución. Por lo tanto, la resistencia al poder gubernamental, no podría calificarse de pasiva, aun si renunciase al uso de la violencia, ya que tal como lo fundamenta Arendt (1958), una Revolución popular es una de las formas más activas y eficaces de acción política.

De esto se deduce que en la consideración arendtiana, los derechos de ciudadanía sean requisitos para la libertad pública pero no su

sustancia, y que la confusión entre la garantía constitucional de los derechos del ciudadano con la constitución de la libertad política sea un desastre (Arendt, 1967), queriendo decir con ello, – siguiendo la interpretación de Wellmer (2001) –, que la experiencia de la libertad política ocurre a través de distintas formas de participación activa en los asuntos comunes, formales como informales, siendo dicha participación, una experiencia real en la medida en que las cuestiones comunes también refieran a asuntos tangibles y preocupaciones inmediatas. Aquí, de todos modos, se hace evidente el carácter materialista de Wellmer, no obstante; “[...] Interpretada de esta manera, la libertad política significa otra cosa y tiene más alcance que el de una garantía constitucional de los derechos fundamentales de los ciudadanos. Estos derechos son, como afirma Arendt, la *condición previa* de la libertad, pero no son en sí la libertad (política)” (Wellmer, 2001: 92-93).

Lechner, por su parte, considerará la actividad estatal como el escenario en el que se desenvuelve la vida cotidiana – y no deja de tener razón – al desnudar el impacto de las políticas institucionales en las vidas cotidianas. Como se ha apuntado a lo largo del estudio, el autor sigue a Gramsci (1985, 1986), quien distinguió al aparato estatal – definido como represivo – y al aparato ideológico. Desde ese punto de vista, Lechner entiende que es en los microespacios donde se disputa la hegemonía, por ello es que apuesta por la construcción de una <<*forma de Estado*>>, pensándola como noción que problematice la disputa de significados – lo que aquí se ha enmarcado dentro del proceso de politización –. Su concepción imaginaria del Estado, responde a su convencimiento de que no existen relaciones sociales directas, sino que la sociedad se identifica y/o busca un orden simbólico, lo que implica una perspectiva de construcción de la política: un hacer históricamente situado y en ningún caso pre-constituido. No cabe en esta perspectiva la preexistencia de relaciones sociales.

Por ello, ambos autores trabajan en torno a la noción de intersubjetividad – eso hace relevante el concepto de *mundaneidad* en Arendt – porque; ¿qué sentido tendría la acción si fuese realizada en un mundo que no permanece o que no es recreado por los sujetos? Incluso si tomamos la preocupación de los autores por el retraimiento de las personas a su vida íntima en la época moderna; ¿puede pensarse ésta como un genuino desinterés político?, o bien, con Lechner (2002); ¿puede interpretarse como una dificultad de encontrar los canales de expresión de un malestar que en ningún caso puede confundirse con despolitización?

La intersubjetividad con Arendt (1984), implica un sentido de juicio sobre la realidad, anclada en el hecho de que los individuos comparten un contexto en común que confiere a cada objeto en particular su propio significado – los sentidos humanos tienen el mismo objeto común y aunque lo perciban desde distintas perspectivas están de acuerdo en su identidad y en su carácter de realidad –. Esto alude a la noción de pluralidad pero en ningún caso a un relativismo moral: los valores para Arendt son cuestiones políticas, no morales, y en el plano de la *aparición* y distinción, las relaciones son juzgadas en razón de sus efectos políticos y de la capacidad de pensamiento extensivo: se juzgan las *apariencias* y no los propósitos; en una reflexión que mediante la imaginación hace presente a los otros.

El <<sentido común>> es el factor decisivo de la comunicación intersubjetiva. Lo que se intenta recuperar aquí, es la noción de intersubjetividad – como sustrato y/o expresión de la vida cotidiana – que, una vez politizada, irrumpe en la esfera pública como *topos* (lugar o *locus*), de creación colectiva y de mantención y expresión de las subjetividades (políticas). Si Arendt (1958), señala que la sensación de realidad depende de la apariencia – por tanto de la existencia de la esfera pública – entonces, se puede plantear que la posibilidad de creación en el presente, con sentido

de realidad, lucidez y generación de proyectos de sociedad requieren de dicho espacio como condición indispensable para el despliegue de la acción política.

En virtud de lo antes expuesto, volvemos sobre las preguntas que hacíamos al abrir el presente tema, en relación con las condiciones de elaboración de la voluntad política. En consecuencia, recuperamos con Arendt la noción de acción política y con Lechner, la de politización que ocurre en la vida cotidiana. Ambos elementos reunidos: *acción política en la vida cotidiana*; nos permiten pensar en una politización como libertad pública, en un intento de recuperar aquello que Wellmer (2001), interpretaba de la teoría política arendtiana: la acción política y la apertura de espacios para el ejercicio de una democracia directa en que deliberación y acción se entrelacen, siendo fundamental la constitución y preservación de la libertad pública. Wellmer (2001), reflexiona la teoría política de Arendt a partir de su distinción con un discurso racional democrático habermasiano, en que la existencia del debate público se limita a buscar el principio de igualdad de participación (justicia). Con Arendt, por el contrario, la existencia de la esfera pública se basa en la auto-organización política de quienes actúan y, agregamos, de su propia capacidad para gestionar los asuntos políticos, en virtud de que tal como lo apuntaba Arendt (1967), los representantes no están gobernando sobre los intereses del pueblo.

Sin esfera pública, no hay posibilidad de expresión de la subjetividad política, aun cuando, ésta nunca puede ser abolida ya que responde a la espontánea acción humana. Ni tampoco puede ser limitada, ni siquiera por las leyes, plantea Arendt (2010), hecho con el que coincide Lechner (2006), que ejemplifica la imposibilidad de delimitar la acción con las movilizaciones de resistencia y las explosiones de descontento social en América Latina – en las décadas del setenta y ochenta – que, no obstante la

represión de las dictaduras, no pudieron jamás ser del todo impedidas.

En palabras de Arendt (2010), la ilimitación de la acción radica en su propia productividad, cuyos resultados tampoco se encontrarán a la luz de los implicados, sino sólo a partir de un <<historiador>> que es quien <<hace>> la historia al narrarla en retrospectiva. En este sentido es que se introduce la reflexión acerca de quién da comienzo a la acción: ¿quién da inicio a la cadena de sucesos? ¿Quién pone en marcha los procesos de politización frente a la incapacidad de ciertos gobiernos en *representar* los reales intereses del pueblo?

Por un lado, tenemos la intelección arendtiana de que alguien comienza las historias y actúa en ellas, sin embargo nadie es su autor. Empero, aquí aparecerán las reflexiones críticas de Esposito (2006), quien refiriéndose al planteamiento de Arendt, expresa que esto sería una deconstrucción de la categoría humanística de la subjetividad, debido a que en la esfera de la apariencia todo sujeto que mira es al mismo tiempo objeto de la mirada, por lo tanto, no totalmente sujeto, es decir, nos encontraríamos con una propuesta donde la identidad subjetiva no es presupuesta, sino que resultado y consecuencia de una acción <<performativa>> del sujeto que la realiza. Cabe, no obstante expresar que en relación a la *performatividad*, Taminiaux (2001) concluye que si bien es cierto que Arendt se refiere al carácter performativo de la acción, su obra no puede reducirse a pura espontaneidad, ya que si utiliza dicha noción, lo hace para diferenciar a la acción de la fabricación – y su reificación – y enfatizar a su vez, las características de ilimitación e imprevisibilidad de la acción; temas abordados en *La Condición Humana* (1958).

Ahora bien, volviendo sobre la idea de quién es el que comienza la acción, Arendt sostendrá la noción de *aparición* en la pluralidad.



Esto queda bien explicado con Canovan (2006), cuando ubica en el centro del pensamiento político arendtiano, la idea de que en el mundo de la política no hay ningún agente que pueda actuar en solitario, puesto que la acción es siempre con los otros y en relación con ellos.

Las revisiones del pensamiento arendtiano efectuadas por Esposito (2006), pueden ser puestas en perspectiva, en primer término, con la noción kantiana de pensamiento extensivo, que Arendt trabaja en *La Vida del Espíritu* (1984), bajo la categoría de pluralidad, noción desde la cual plantea que los seres humanos se constituyen a partir de la aparición ante los demás, enfatizando que ser y aparecer coinciden precisamente porque son [los seres vivos] a la vez sujetos y objetos que perciben y son percibidos, afirmando al mismo tiempo que “los sentimientos, las pasiones y las emociones están tan lejos de formar parte del mundo de las apariencias como los órganos internos” (Arendt, 1984: 45), a ello refiere lo intangible de la trama de relaciones humanas. Además, si esas pasiones llegan a ser parte del mundo de las apariencias es debido a su reificación. En segundo término; en su obra *La Condición Humana* (1958), Arendt reflexiona en torno a la pérdida de la *propiedad privada* en la modernidad, entendida en el sentido de la antigüedad clásica; es decir, como el tangible y mundano lugar de uno mismo.

Por ello su énfasis en la pluralidad humana, ya que es a través de la distinción y la unicidad que se muestra un *alguien*. En definitiva: es gracias a la acción y el discurso que puede revelarse un *quién*. Canovan (1995), expresa que Arendt tenía clara conciencia de los límites de los logros políticos – de ahí que recuerde que la autora haga uso de la noción de contingencia de Heidegger, y que aquí podemos relacionar con el concepto de *manifestación* trabajado por Tassin (2010), en tanto ruptura con los marcos convencionales del léxico político.

“Como Arendt nunca se cansó de señalar, los seres humanos son plurales y sus distintas acciones se entretajan entre sí en una red de consecuencias que difícilmente pueden predecirse. Esto significa que todos los acontecimientos políticos y todos los logros políticos son contingentes” (Canovan, 1995: 64).

Por otro lado, tenemos la intuición de Lechner, respecto de la necesidad de mantener la noción de sujeto. Y lo que aquí interesa hacer presente, es que tanto Arendt como Lechner, estaban pensando en rastrear los orígenes de la acción política debido al compromiso que ambos tenían con el registro historiográfico de los hechos: ambos intentaban pensar en un *quién* de la acción. Lechner, fue opaco en el tratamiento de dicha noción, y así lo reconoce en una entrevista con el sociólogo chileno Tomás Moulian – que aparece, a modo de prefacio, en su obra “*La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*” (1984c) –. Su opacidad radicaba en hablar de la constitución de los sujetos, para plantear en obras posteriores, la noción de sujeto como utopía imposible. El autor, empero, reconoce en la entrevista antes aludida, que no era algo sobre lo que tuviese claridad conceptual.

“Es un tema que recién vuelve a recibir la atención que se merece por su relevancia política. ¿Cómo pensar la política sin referencia al proceso de subjetivación? Una inspiración muy fecunda me ofreció Hannah Arendt, especialmente en “La condición humana”. Constatando que “los hombres, no el Hombre, viven en la tierra y habitan en el mundo”, Arendt afirma que “esta pluralidad es específicamente *la* condición – no la *conditio sine qua non* sino la *conditio per quam* – de toda vida política”. Es en relación a esa pluralidad de los hombres o (entendiéndolo como un proceso) esa pluralidad de sujetos que la construcción del orden político deviene el tema central” (Lechner, 1984c: 21).

Lechner (1982a), abría esta cuestión más bien a modo de pregunta y/o propuesta de indagación futura frente a su constatación de que las nuevas formas de hacer política requerían a su vez, nuevos modos de asociatividad, y es en ese marco en que planteaba la

posibilidad de teorizar dichas formas teniendo como punto de partida la constitución de los sujetos y la formación de identidades colectivas. Estas interrogantes ya lo acompañaban cuando afirmaba que *hacer política era devenir sujeto* (Lechner, 1981d). Intelección que sintoniza con Arendt, debido a que ambos sitúan la constitución del sujeto o el aparecer del agente, como fundantes de la esfera pública.

Lechner, siguiendo a Hinkelammert (2002), propone la utopía como concepto-límite, ya que permite pensar lo posible dentro de unas fronteras de reflexión de lo imposible. “No hay “realismo político” sin utopía” (Lechner, 1981b: 21). La misma soberanía popular es para el autor un mito necesario que actúa como concepto-límite; podría decirse: como un punto de fuga de la sociedad para orientarla y pensarla, aun cuando, manifieste que los procesos de secularización moderna socavan este mito fundacional de la política y, con ello, la posibilidad de reivindicación popular de hombres y mujeres en la determinación de sus condiciones de vida. Aquí, Lechner retoma las aportaciones de Bataille (citado por Lechner, 1981b) en relación con la importancia del ritual y el mito, proponiendo la necesidad de pensar la política también como comunicación simbólica que le otorgue a la política sentido de colectividad y continuidad. Lechner, orienta su crítica hacia la secularización moderna por socavar la fuerza de los mitos colectivos a partir de una racionalización de lo que él denomina los <<mitos profanos>>, refiriéndose a conceptos como progreso y desarrollo.

Por ello, Lechner, en su artículo “*Especificando la política*” (1981b), se opone al enfoque neoconservador, ya que considera que éste ataca a la soberanía popular e instrumentaliza a la política, afectando tanto al establecimiento de los límites de la democracia como a la instancia en que los sujetos toman decisiones acerca de sus vidas en términos materiales y simbólicos.

Recordemos que Lechner, en *“La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”* (1984c), sostenía que la legitimidad no descansaba únicamente en los pactos políticos, sino también, en la capacidad que el poder político tenía para generar realidad. Y es en este sentido donde los conflictos actuales: concentración del poder económico, híper institucionalización de la política y el control de los medios de comunicación, como ejemplo, pueden ser situados en el centro de una discusión sobre la democracia y la realidad de la legitimidad política en perspectiva con lo que los procesos de politización construyen, proponen y/o develan.

Si bien Lechner (1987), reconoce la necesidad de fundar la democracia en procedimientos institucionales, aspira a su vez a una repolitización de los límites entre lo político y lo no político. Para Lechner (1984b), no es cierto que en las sociedades latinoamericanas pueda darse una separación entre lo político y lo social — a diferencia de otras sociedades fuertemente institucionalizadas —. Lo que el autor intenta, es trascender la comprensión de lo político como un campo únicamente enfocado a monopolizar las ofertas públicas, resituando así, el contexto global o más amplio de integración del ciudadano/a; quien para ser reconocido/a, debe integrar sus propias prácticas en las esferas sociopolíticas en las que se desenvuelve. Lo que aquí comprenderíamos como procesos de politización.

“Llamo la atención sobre la vida cotidiana en tanto ámbito de lo normal y natural. Mediante ese conjunto de actividades diarias, que precisamente por su carácter rutinario no aparecen como problemáticas, elaboramos los criterios de normalidad con los cuales interpretamos los eventos políticos y, sobre todo, decidimos los asuntos políticos” (Lechner, 1984b:7).

En opinión de Lechner (1984b), esa elaboración de las certezas básicas en la vida cotidiana contribuye a delimitar “lo político”.

Para ello, propuso en primer término; mantener una reinterpretación selectiva del pasado en la *memoria colectiva* de los grupos sociales, en segundo lugar; relacionar las *certidumbres básicas* con factores cognitivos y pautas emocionales – lo que entenderíamos como la indagación de los aspectos de la subjetividad con impacto sobre lo político – y finalmente; asumir, al igual que Arendt, que el conocimiento cotidiano acerca de una realidad social implica la asunción del *carácter imprevisible* de ésta.

Finalmente, podemos señalar que una de las intelecciones que más se reiteran en los análisis sobre la acción y la subjetividad política en Arendt y en Lechner, es su crítica a la instrumentalización de la política y la escasa capacidad – o interés – de los gobiernos por representar los intereses de la ciudadanía y/o hacerles parte de las decisiones.

En virtud de las propuestas conceptuales de los autores, se puede observar que las rebeliones populares a partir del año 2010, desde Túnez hasta Chile, han desnudado precisamente la escisión entre la comprensión actual de la democracia liberal y los proyectos de politización, muchos de ellos con programas *altermundistas*, que aquí no se analizan, pero se sugieren para pensar en la transformación de la política en un contexto mundial de cuestionamiento del capitalismo y sus formas políticas.

La cuestión de fondo que cabe para pensar la acción política es revitalizarla y resituarla en el centro de los proyectos de politización, considerando que el diagnóstico realizado por los autores evidencia la instrumentalización de la política, que no quiere expresar otra cosa que su despolitización: no es la política la que orienta la actuación de los gobiernos, sino las estrategias económicas y geopolíticas, afirmación que puede sostenerse en los estudios de Beck (2002), Klein (2007), Harvey (2007), Federici

(2010), Butler (2011), Stiglitz (2012), Žižek (2015), Brown (2015), además de las propias fundamentaciones de Arendt y Lechner. Empero, estos mismos autores revelan la potencialidad de una ciudadanía que recupera desde su vida cotidiana los espacios de politización.

Hemos revisado con Arendt la idea platónica de que la conciencia reside en sí, cuya herencia, en opinión de la autora, fue asumir que los otros no eran necesarios para la acción; concepción que impregnó de tal modo a la política que ésta dejó de ser entendida como un asunto de muchos. Y, al igual que Platón, que asumía que eran los reyes quienes debían gobernar porque eran los que *sabían*; hoy somos testigos de la designación de los *profesionales* de la política mediante el ejercicio de una democracia representativa en la que se considera marginalmente – salvo elección electoral – la opinión de la ciudadanía. Esta situación ha llegado a tal nivel que los gobiernos electos (a nivel mundial), pueden no cumplir sus programas electorales, pese a sus compromisos de campaña. En este contexto de instrumentalización política, se observan también las encuestas de opinión como *reflejo* de la opinión pública – que en algunos casos están dirigidas por grupos que representan a ciertos poderes y que pueden ser fácilmente manipulables – (Stiglitz, 2012).

Frente a lo anterior, los procesos de subjetividad política irrumpen para disputar hegemonía, ejercitando en ocasiones, formas muy antiguas de participación, ya sea mediante asambleas, manifestaciones públicas o a través de la generación de alianzas colectivas a nivel barrial. Estos nuevos escenarios políticos son susceptibles de ser teorizados políticamente. Siguiendo la propuesta de Tassin (2010), se trata de pensar los fenómenos políticos rompiendo los marcos convencionales de la gramática política. Esto se puede interpretar más allá de una lectura binaria del marco en que se aprehende la acción política; es decir, como un intento de

ruptura con un léxico político dentro de los esquemas esperados: entre las prácticas gubernamentales y la oposición a ellas. Si la politización se reconoce como una fuerza de resistencia *desde abajo* (en relación a poderes estatales) con interés en la creación de *otra forma* de gestionar el poder, la organización y los principios políticos, entonces; su aprehensión conceptual debiese trascender la dialéctica misma de las nociones izquierda y derecha, por ejemplo, revelando los intersticios que la creatividad de la acción política están evidenciando en la actualidad. Si seguimos la noción de juicio estético de Arendt, entonces ya no podemos usar categorías tradicionales para fenómenos novedosos: he ahí un desafío para la teoría política.

# CONCLUSIONES

## *Haciendo Barrio*

“Pues eso. Veníamos haciéndolo. Juntarse los abogados al olvido del extrarradio para encontrar otras maneras de hacer, porque no se entiende esto de la urbanidad si no es con itinerantes compañeras. Y ahora que parece que el agente gentrificador ha fijado sus ojos en Carabanchel, se hace además necesario clamar [...]

Contra el advenimiento de los jinetes del apocalipsis del nuevo milenio [...]

Por el momento no han conseguido desbancar el primer cinturón de impermeabilidad de 'lo' barrio que son los vendedores de ajos, las iglesias evangelistas soterradas en oficinas [...] Pero cada vez está siendo más necesario el armarse contra lo que viene.

Por eso cuanto más circuito alternativo quieran dibujar en Carabanchel más fuertes tendrán que ser nuestra **Asamblea Popular**, nuestros **Nodos de Autogestión y abastecimiento comunal**, nuestros centros sociales, los grupos de vivienda y asesorías de okupación, los huertos, los nuevos grupos vecinales, redes libertarias, y todos los proyectos de autogestión integral y autonomía que cada día se dan lugar en este barrio. Redes, redes y más redes. Y autogestión comunal, entre todas, para todas, horizontal e igualitariamente. Apoyo mutuo”.

Colectivo Vaciador. Barrio Carabanchel-Madrid (2016).



## **CAPÍTULO V: EL ESTUDIO DE LA VIDA COTIDIANA: HACIA NUEVAS GRAMÁTICAS EN LA TEORÍA CRÍTICA.**

*“¿Podemos aún escandir la huida hacia delante con el asombro y la inquietud, con la oportunidad y la promesa de ese “milagro del nacimiento” [...] que, precisamente en cuanto acontecimiento, sigue siendo el relanzamiento último (¿único?) de la interrogación sobre el sentido de toda vida? ¿O bien la vida, como acontecimiento e interrogación, está desde ya perimida, puesto que la técnica la ha asegurado, uniformado, banalizado?”*

Julia Kristeva. El genio femenino, 1. Hannah Arendt (2000).

### **1. Del estudio de los conceptos: Acción y Subjetividad Política**

Vivimos una época de acontecimientos políticos dramáticos: una crisis medioambiental global, la situación de los refugiados en Europa y de los apátridas en Centro América, las guerras por el petróleo, la desaparición forzada y/o asesinatos de estudiantes y periodistas en México, los crímenes contra líderes indígenas que defienden sus territorios – lo que hace explícita la criminalidad del modelo extractivista –, la impunidad, la corrupción y la falta de acceso a la justicia. Al mismo tiempo, la promulgación de leyes de control de identidad y de reunión pública – también llamadas leyes de criminalización –, la implementación de leyes de Estado de excepción – como es el caso de Francia a consecuencia de los atentados terroristas del año 2015 –, la crisis migratoria global que no puede leerse sino en el marco de los efectos de la recesión económica mundial del año 2008 y de los conflictos bélicos, que a su vez, son dirigidos por intereses geopolíticos de los países controladores del orden mundial capitalista. Se suma a este escenario, el ascenso del fascismo y la xenofobia, junto a las violaciones de Derechos Humanos, en definitiva; episodios políticos, sociales y económicos, no muy distintos a los vividos por Hannah Arendt y Norbert Lechner, con la salvedad de que sus experiencias estuvieron marcadas por una criminalidad inédita, cuestión que torna aún más dramática la coyuntura actual – en

razón de su persistencia –, y convierte en imperiosa la necesidad de revitalizar la política con la esperanza de transformar el mundo, entendido éste como la dimensión de lo cotidiano en la que se recrean otras formas de convivencia, resistencia y solidaridad políticas.

Tanto Hannah Arendt como Norbert Lechner, mantuvieron en sus desarrollos teóricos una constante atención a los fenómenos políticos de los que fueron testigos. Como ya hemos revisado, ambos comparten un interés en revitalizar o dignificar la política, dándole un nuevo sentido reflexivo en el contexto de su denigración o intentos de abolición. En coherencia con ello, nuestra inquietud investigativa desde la teoría política es intentar no sólo comprender – si cabe – estos fenómenos, sino también, hallar una esperanza de transformación, indagando en las posibilidades que permitan continuar en la lucha por el encuentro de mujeres y hombres en el espacio público, los que vinculados a través de las palabras y los actos, y trascendiendo su individualidad, se pongan al servicio de la construcción de lo común, de lo solidario y de lo que dignifica la existencia humana. Recuperando así – desde las aportaciones conceptuales revisadas – aquello que en la antigüedad clásica remitía a una de las más excelsas de las virtudes; la participación libre en la vida pública, en definitiva: la política.

A partir de los conceptos de acción y subjetividad política trabajados por Hannah Arendt y Norbert Lechner, respectivamente, nuestro diseño metodológico se orientó por una hipótesis central que asumía que el análisis de dichas nociones teóricas permitía discutir en torno a la crisis de la política institucional y del sistema de democracia representativa, articulando como objetivo del estudio, una noción de politización de la vida cotidiana. De este modo, y a la luz de la integración conceptual realizada, concluimos que existe un tipo de legitimidad que opera desde una racionalidad crítica en la que se disputa hegemonía y en la cual, la “realidad” no

es aceptada como algo predefinido electoralmente por el “usted vota, usted participa”, que nos recuerda una idea trabajada por Stiglitz (2012), en la que “un dólar un voto”, representa la máxima expresión del fracaso de la democracia. Es decir; la delimitación de lo que es real también responde a elaboraciones de significados en la vida cotidiana (de ahí que se considere fundamental el estudio del lenguaje como creador de sentido), ámbito en que se actúa libremente a través de procesos de politización sin que la participación esté necesariamente restringida a una de tipo electoral, no obstante, las tematizaciones ciudadanas puedan ser incluidas en los canales políticos institucionales como decisiones políticas.

### *Sobre la Acción Política*

En la elaboración de su concepto de *acción política*, Arendt nos retrotrae hacia la *isonomía* griega, en la que no había mando ni sujeción, no existiendo la noción de autoridad. Este es el aspecto de una libertad negativa que requiere como condición no dominar ni ser dominado, y positiva en tanto la libertad se realizaba en la *polis* porque todos eran iguales, políticamente hablando, es decir: liberados de las necesidades más apremiantes para la participación y discusión de aspectos comunes que trascendieran sus propios intereses. La igualdad política es artificial en el sentido de que es creada por la propia relación entre las personas reunidas en torno a lo común y a la participación en la polis. Sobre esta base, Arendt formula su noción de especificidad de la política; interpretamos que como forma de poner el acento en la experiencia de libertad, distinta de la liberación de necesidades. Desde esta constatación, la autora expone en “*Sobre la Revolución*” (1967), un problema en la concepción de los derechos del Estado moderno, y es el que dice relación con la garantía constitucional de los derechos de ciudadanía (libertades de circulación, de coerción, de movimiento, derecho de reunión o de petición), los cuales son requisitos para la

libertad pública, pero no su sustancia. Arendt, es enfática en subrayar que existe una distinción entre las leyes necesarias para el ejercicio de esos derechos, las que incluso pueden estar garantizadas en un gobierno monárquico, y la constitución de una verdadera libertad política. Las primeras nunca han sido el contenido real de la libertad, el que sólo se corresponde con la participación en los asuntos públicos y/o la admisión en la esfera pública.

Lo que aprehendemos de la intelección arendtiana, es que la participación en los asuntos comunes representa en el acto mismo de reunión (de acontecimiento), un ejercicio de libertad, no considerada ésta (tampoco la igualdad) como un *fin* a alcanzar sino como el sentido mismo de la existencia: lo político *es* la participación. De este hecho derivamos dos conclusiones; la primera, es que el concepto de libertad política se diferencia de su par moderno, en tanto, no se transforma en *medio* para asegurar la existencia humana, resguardar la propiedad privada o asegurar el progreso y; la segunda, es que el objetivo de la política es mantener y/o crear espacios de aparición pública. Arendt reconoce que incluso en un momento de Revolución puede, la libertad, transformarse en el objetivo directo de la acción política – momentos que a su vez pueden ser designados como de natalidad, de escansión, de manifestación o milagro (debido a su imposibilidad de predicción) –, no obstante, la mantención de una organización política es lo que otorga sentido a la política misma. Organización de la vida cotidiana que aquí interpretamos como latencia o predisposición a lo común, como rizoma en sentido deleuziano (1988), es decir; como conexiones múltiples y heterogéneas de relaciones y no como un entramado de roles formalizados y/o preconstituídos. Observación que hacemos en razón de la integración conceptual en la que concluimos que la praxis cotidiana actualiza relaciones de poder y las instituye,

apropiándonos así de la noción arendtiana de espontaneidad e impredecibilidad de la acción política.

Inferimos desde las nociones de Arendt y Lechner, que la libertad se experimenta en el hecho mismo de actuar políticamente, otorgando la acción política la posibilidad de crearnos y recrearnos como actores de lo real, pero también – y éste sería su aspecto utópico – capaces de articular deseos políticos que pueden materializarse (o no) en la *praxis* del encuentro con los otros/as: la polis existe no en un lugar físico determinado, sino en el hecho de la exposición pública en la acción y el discurso. Razón por la cual, concluimos que *la negación de la posibilidad de aparición es, en definitiva, la negación del derecho a la política*. Aparecer junto con otros es <<ocupar un lugar en el mundo>> y esto abre paso a una reflexión actual sobre los <<parias modernos>>. Para Arendt, la negación de un lugar en el mundo es la manifestación de la privación de un Derecho Humano fundamental, por el contrario; que la acción nos instituya como actores gracias a que *aparecemos*, se transforma en razón fundamental de su conservación y de la esperanza en el acontecimiento de *milagros* que se engarzan en aquella cadena de acciones que gracias a la memoria, nos recuerda que el poder de actuar juntos y juntas puede siempre fundar nuevos comienzos políticos.

La acción política hace posible la existencia de la memoria y con ello la conservación del <<mundo>>; siendo su criterio de grandeza, la capacidad de actuación colectiva para transformarlo. Es el poder colectivo lo que preserva la esfera pública mediante la acción y el discurso. Su significado entonces, reside en la realización misma, a la que con Tassin (2010), denominamos *manifestación*, ya que en el fenómeno político – que es contingencia en tanto ocurre y discurre –, se fundan y hacen visibles a los actores y sus *actuales* colectivos, porque la acción exhibe insurgencia y en su aspecto de impredecibilidad rompe con

el repertorio esperado: estrategias, medios, instrumentalidad, asignación de roles y preocupación por los resultados o productos de la acción. Y, nuevamente con Tassin (2010), nos permite pensar una acción política distinta a la definida por los encuadres de gubernamentalidad, procesos de participación, mecanismos de integración u otras conceptualizaciones propias de la política institucional moderna.

“Esta perspectiva arendtiana sobre la acción como manifestación, sitúa lo político más allá del acierto y el fracaso, a la manera en que Nietzsche situaba la moral más allá del bien y el mal. Porque evidencia una paradoja: al igual que las revoluciones modernas, la acción política democrática, entendida como manifestación, falla casi siempre: es vano esperar de ella una eficacia proporcional al esfuerzo que ella representa. Pero ahí está la paradoja: es en esta derrota que anida su victoria, puesto que se aleja lo más posible de toda ingeniería social. La política es la producción de lo visible y su constante partición y repartición (*partage*), y no la disposición siempre contra-efectiva del poder, o la gestión siempre decepcionante de lo social” (Tassin, 2010: s/n).

La acción política arendtiana, al ser pensada como acontecimiento o manifestación, actualiza la intelección aristotélica de la *energeia* (realidad), en tanto, “la plena realidad (*entelecheia*) no tiene otro fin aparte de sí misma” (Arendt, 1974a: 272), lo cual significa que no hay nada más elevado que la realidad misma, retrotrayéndonos también a la noción de eterno retorno nietzscheano para subrayar la eternidad del *instante* mismo:

“¡Mira este pórtico, enano! [...]. Tiene dos rostros. Aquí se reúnen dos caminos; nadie los ha recorrido hasta ahora totalmente. Esta larga calle que desciende, esta calle se prolonga durante una eternidad, y esta larga calle que sube es...otra eternidad. Estos caminos se contradicen, chocan el uno con el otro, y es aquí, en este pórtico, donde se reúnen. El nombre del pórtico aparece grabado en un frontis: se llama “instante”. Pero si alguien siguiera uno de estos dos caminos, yendo cada vez más lejos, ¿crees tú, enano, que estos caminos entrarían en contradicción?” (Nietzsche, 1973: 150).

Beiner (2003), se pregunta cómo es posible que un <<instante>> pueda sostener todo el sentido de la existencia, argumentando que Arendt, halla esta respuesta inicialmente en el concepto de acción política (natalidad) y, en obras posteriores, en el juicio histórico. Ya que la acción por sí sola, no podía ser el soporte contra la fugacidad del tiempo, la autora habría buscado una forma de inmortalizarlo: rescatar la gloria del acontecimiento, de la revolución, en definitiva; de la acción política por el solo hecho de representar la capacidad humana para las grandes gestas en una dignidad particular que, como expresa Beiner (2003), ninguna generalidad o universalidad puede arrebatarse. Es en los actuales escenarios de denigración de lo político donde adquiere mayor fuerza la potencialidad de la acción política: “un modo de recuperar nuestra ciudadanía, en ausencia de un auténtico ámbito público” (Beiner, 2003: 265).

“<<Este es el auténtico contenido de la doctrina del Eterno Retorno, que la eternidad *está* en el Instante, que, a los ojos del espectador, el Instante no es el fugitivo *ahora*, sino la colisión entre pasado y futuro>>” (Heidegger, citado por Arendt, 1984: 234-235).

En estas argumentaciones, concluimos, reside la fundamentación de todo el *arte de lo político*: dar a luz lo extraordinario por medio de la acción; un fin en sí mismo.

### *Sobre la Subjetividad Política*

Hemos entendido este concepto como una dimensión de la vida política que incorpora las luchas por la subjetivación de los sujetos y la construcción de cartografías emocionales y cognitivas que dan cuenta del mundo en que vivimos. Nuevamente, la noción arendtiana de *mundanidad*, aparece como signifiicante en la articulación de los imaginarios colectivos.

La *subjetividad política*, representa por un lado, un proyecto de secularización de la política, en el sentido de que la politización en la vida cotidiana, al actuar como principio de organización social, asume una función de <<integración>> de la pluralidad de proyectos que disputan su legitimidad en el espacio público. Y, por otro, indica una necesidad de elaborar demarcaciones – *delimitación del orden social* – que permitan una convivencia política deliberativa, es decir; que haga plausible las relaciones en armonía pero a su vez, incorpore la conflictividad social (las luchas por la autodeterminación).

La fundamentación de dicho orden requiere imbricar dos aspectos de la democracia: 1) la relación entre un orden conflictivo y, 2) la creación de un orden colectivo. En este sentido, asumimos la noción de democracia no como una forma de gobierno, sino como estado constituyente que, críticas aparte – en el sentido en que Negri (2016), las plantea como concepto discutible y necesariamente asociado a la vía institucional –, puede pensarse como articulador de la *praxis* y como noción de ruptura que articula una multiplicidad de contrapoderes. Esto nos sitúa en la perspectiva revolucionaria de Arendt: pensar la *irrupción* de la acción al mismo tiempo que su elemento de *conservación* en la memoria histórica gracias a la narración de los hechos; acciones que a su vez, se inscriben en una trama de acciones precedentes pero en la que se inserta siempre una novedosa oportunidad de acto fundante, ubicándonos en una reflexión de la democracia como acto y proceso.

Acción política y vida cotidiana representan el ámbito de autoconstitución del sujeto en Lechner, es decir: una posibilidad de construcción deliberada del futuro. En el caso del agente arendtiano, éste constituye su identidad –nunca definitiva– mediante la *aparición* en el espacio público y gracias a la confirmación que los otros/as hacen de tal aparición. Cabe aquí una



distinción conceptual fundamentada en el énfasis de Arendt, respecto de que *los hombres no hacen la historia*; idea que resume Birulés, cuando señala: “Todos somos agentes, actrices/actores, pero no autores/as de los virtuales sentidos de nuestras acciones” (Birulés, 1994: 26). Es decir, la noción de agente arendtiano se aleja, nos dice Birulés, del “yo soy” del sujeto moderno que se sabe capaz de una reflexión imparcial y desinteresada: el agente arendtiano puede renovar su capacidad de referirse a sí mismo pero la identidad no es su punto de partida como en el caso del sujeto moderno. Y, aun cuando Lechner no conciba un sujeto imparcial frente a la historia, sí hallamos en su conceptualización, resonancias de la noción de interpelación althusseriana (y de Laclau), según la cual, la función principal de la ideología es constituir sujetos. Nada más alejado de Arendt con su recelo hacia la ideología, la que en su opinión terminaba por convertir la lógica aplicada a una idea, en premisa, alterándose con ello la capacidad de pensar libremente y sin apoyaturas. Sin embargo, tanto Arendt como Lechner, terminan por coincidir en que la realización humana por medio de la actuación política asume una perspectiva plural e intersubjetiva, cuya memoria – dinámica y constantemente elaborada – prevalece gracias al relato y por lo tanto, no responde a una predeterminación histórica.

A su vez, expondrá Lechner, la consistencia de las instituciones democráticas dependerá de su capacidad de *continuidad temporal*, es decir: la democracia adquiere mayor condición de posibilidad si logra estructurar un horizonte compartido. Esto requiere: 1) el análisis de *nuevos* asuntos en la vida cotidiana que devienen públicos y, que por lo tanto, demandan respuestas políticas y, 2) la recuperación de la convivencia social como *orden construido* que explicita las elaboraciones intersubjetivas – reconstruyendo contextos, relacionando creencias e instituciones, vinculando imágenes y cálculos, expresiones simbólicas y acciones instrumentales –.

Con Lechner, entendemos que la incorporación de las decisiones colectivas como *asuntos públicos*, exige un ejercicio de democracia inclusiva que cuestiona el diseño de la democracia liberal representativa. Es en esta tensión donde cabe la consideración de la “política informal”, introducida por los procesos de politización que, por un lado, renuncian a la institucionalización, y por otro, expresan deseos subyacentes en la vida cotidiana capaces de orientar el sentido de las transformaciones socio-políticas y culturales.

Si bien, Lechner no concebía la constitución de la ciudadanía como paralela al Estado (ya que su teoría de democratización apuesta por una reforma de éste en base a la visibilización de las expectativas de la sociedad civil), nos cabe concluir que incluso en aquellos casos en que la subjetividad política demande su irrupción en los canales de representación democrática formal, de ningún modo se agota en ellos, ya que ni los sujetos disponen libremente de las lógicas funcionales, ni los sistemas institucionalizados pueden apropiarse por completo de la subjetividad. Esta noción foucaultiana de que “algo se escapa a los controles”, viene a significar que la revitalización política se fundamenta en la capacidad de acción espontánea e impredecible, propia de una subjetividad política, la que pese a todos los ataques, criminalización e incluso negación; nunca puede ser abolida (a excepción del totalitarismo cuando implementa el terror).

Poner en cuestión al modelo de democracia representativa, conlleva una propuesta de democracia desde la reciprocidad. Esto quiere decir con Lechner, abogar por el desarrollo de una teoría de la democracia basada en los fundamentos de una subjetividad política, en la cual, cabe el estudio de la constelación de invocaciones y articulaciones de significados a través de las cuales se constituyen los sujetos, y cuyo centro de estudio se establezca en virtud de las prácticas cotidianas en las que se recrean sentidos y expresan

deseos (expectativas), configurándose además disputas en torno a éstas. Con ello, se revitalizaría un tema crítico de la teoría política, y es el que tiene que ver con el estudio del mecanismo en que se establecen las luchas de poder en la dimensión de la vida cotidiana, en tanto éstas se hacen parte del ámbito público. En definitiva; se plantea como desafío el que la teoría política contribuya al análisis de los <<nuevos asuntos políticos>>, abriendo paso a la elaboración de herramientas para cartografiar diversos modos de organización en la vida cotidiana.

De lo anterior, se desprende la concepción de Lechner como “sujetos-en-devenir”, con ello, el autor piensa en la autodeterminación de los sujetos mediante los procesos de subjetivación, pudiendo ser la *subjetividad política: un principio constitutivo de un proyecto de emancipación social*.

## 2. Articulación de una propuesta de politización en la vida cotidiana

La política moderna, hemos estudiado, asume una lógica de eficiencia, toda vez que los actores de la esfera pública calculan los costos de sus decisiones bajo criterios de objetividad, siendo la subjetividad desplazada hacia lo privado, ya que los juicios de valor serían una cuestión de conciencia individual. Desde ese punto de vista, la identificación del ciudadano/a corresponde a la de un individuo consumidor y votante –, siendo aplicable aquella consiga que nos recuerda Arendt en “Sobre la Revolución” (1967): *<<todo el poder del pueblo únicamente el día de las elecciones>>*. Y, no obstante se reconozca que en la vida práctica-cotidiana se presenten dificultades, éstas, al no ser incorporadas como preocupación política, pasan por alto su carácter colectivo y creativo de vínculos sociales como también su estatus de *praxis* en que se manifiestan fenómenos emocionales y cognitivos que asignan significados a la memoria colectiva y que, en tanto tal, serán transmitidos como aprendizajes y saberes de dicho hacer político.

Hannah Arendt, concebía la esfera pública como un espacio fundado sobre la acción comunicativa y el poder colectivo que surge de esa acción, alejado de la violencia. Ese espacio político estará caracterizado por la pluralidad, el disenso, la ciudadanía, la solidaridad, la acción y la República como sistema de gobierno (Sánchez, 2003). Una revolución puede iniciarse violentamente, pero para que ésta triunfe, deberá dar paso a la negociación, el diálogo y la mediación, elementos del ámbito y ejercicio político.

La Revolución, cuya definición arendtiana ampliamos hacia los procesos de construcción del espacio público mediante la praxis colectiva, de la acción misma de los ciudadanos que se interesan por los asuntos políticos y como autoorganización de la política; puede ocurrir en paralelo a la inmovilidad del aparato estatal. De

hecho, lo político surge más allá de las responsabilidades institucionales y esto es muchas veces ignorado por quienes equiparan la política con el Estado, con el sistema político o con las responsabilidades formales (Beck, 1998). A esto se refiere Beck, cuando señala el renacimiento de una subjetividad política, en tanto, las iniciativas ciudadanas muchas veces logran un poder temático.

“Los temas del futuro [...] no se originaron en una amplia visión de los gobernantes, o en los estrados del parlamento [...] ellos fueron puestos en la agenda social, contra la concentrada resistencia de esta ignorancia institucionalizada” (Beck, 1998: 137).

Beck (1998) describe cómo la ciencia política ha elaborado su concepto de política preguntándose por; a) la constitución institucional de la comunidad política (*polity*), b) por los contenidos de los programas políticos para la formación de relaciones sociales (*policy*), y c) por el proceso de la discusión política acerca de la participación y de las posiciones en el poder (*politics*). No obstante, estas interrogantes se dirigen a los actores colectivos organizados, corporativos y no a los procesos políticos más amplios. A esto también se refirió Durkheim, en opinión de Geertz, cuando señalaba la existencia de una conciencia colectiva en la cual los procesos ligados a la dirección de la vida política no se tomaban por actores gubernamentales, sino, en las esferas no formalizadas (Geertz, 1992).

La subpolítica entonces, “se diferencia de la política por el hecho de que: a) los actores aparecen en el escenario de la formación social, *fuera* del sistema político corporativo [...] y b) por el hecho de que no sólo los actores sociales y colectivos, sino también los *individuos* compiten con ellos y entre sí por el emergente poder de estructuración de lo político” (Beck, 1998: 141). “En consecuencia, las acciones personales y colectivas no pueden evaluarse más que

en virtud de su papel: ¿contribuyen a la desarticulación o, al contrario, a la rearticulación de una experiencia fracturada?” (Touraine, 1997: 58-59).

Ya la noción arendtiana de *inter est* o *en medio de* subjetivo, que vincula a las personas a través de los hechos y palabras en la acción política, al igual que su crítica al materialismo aristotélico, nos revelaba el carácter intangible de la acción política, el que aquí hemos incorporado en la categoría de <<subjetividad política>>; fenómeno que enmarca los procesos de politización en la vida cotidiana.

En virtud de lo antes expuesto y dando respuesta al objetivo general, proponemos una noción de politización del ámbito público en la vida cotidiana; elaboración que a su vez integra los objetivos específicos definidos en razón de la discusión de las aportaciones conceptuales de Hannah Arendt y Norbert Lechner, en el que además de identificar la vigencia y coincidencia de sus contribuciones, nos permiten –en la misma propuesta de politización– diferenciar las características de una política institucional y una de carácter informal.

Derivada de la hipótesis central al principio reseñada, nuestros supuestos de investigación planteaban que mediante la revisión de los conceptos de acción y subjetividad política como de su integración conceptual, se posibilitaba una reflexión de los procesos de politización articulados en la vida cotidiana, los que reflejarían a su vez, una tematización de aquellos conflictos políticos no abordados por la política institucional y que significan para la teoría política, momentos analíticos de la construcción y/o asignación de poder como de las instancias de inflexión político/sociales (*manifestación, escansión, milagro*), que modifican (o pretenden modificar) las formas de organización y participación política de los sujetos/agentes movilizados.

Concluimos entonces; que el objetivo de la *politización* es la exposición de temas puestos en marcha por la propia acción y expresión de la subjetividad: que es política en sí misma, ya que retomaría el antiguo sentido griego al no perseguir un fin instrumental. Como hemos consignado; <<hay algo que se escapa a los controles>>, cuestión que implica que los procesos emocionales y cognitivos acerca de la definición de *lo común* en la vida cotidiana, no sólo existen y son reales, sino que a veces irrumpen en la escena pública. Esto se diferencia de la política de los partidos, orientada por fines y estrategias, y estructurada en torno a una determinada forma de hacer las cosas: burocratizando, persiguiendo objetivos y estableciendo jerarquías para su cumplimiento.

A partir del debate teórico en torno a la crisis de la política institucional, es posible articular una noción de politización de la vida cotidiana como una recuperación del espacio público y, por consiguiente, apostar por una revitalización conceptual de la teoría política permitiendo su apertura a una reflexión acerca de las formas no necesariamente institucionales y/o institucionalizadas de acción, discurso y participación política de hombres y mujeres interesados en la creación de un mundo común.

Proponemos como ejemplo, observar una de las cuestiones que evidencia la crisis democrática actual, constatable por un lado, en los actos de violencia e incriminación delictiva en contra de quienes participan de acciones de protesta en el espacio público y, por otro, en la redacción de leyes que la obstaculizan – véase el estudio “*Leyes mordaza y criminalización de la protesta en el estado español*”(Bondía, Daza, et al, 2015) y el Informe Radde “*Criminalización de la movilización estudiantil en Chile en el año 2011*”, proyectos legales surgidos con posterioridad a los estallidos del movimiento de los indignados del 15-M en España y del movimiento estudiantil chileno –. Ya Lechner, en su artículo

“*Estado y política en América Latina*” (1981d), identificaba los procesos de criminalización como una serie de fases puestas en ejecución, siendo la primera, la socialización de un discurso orientado a la integración del <<desvío>>, a través de un énfasis de la identidad de consumidor, seguida por el cuestionamiento, y agregamos, desmantelamiento del Estado de Bienestar (toda una serie de recortes en las áreas de mayor impacto social: educativas, culturales y de sanidad pública), hasta (cuando lo anterior no arroja el resultado de “integración”), la criminalización directa de las demandas populares, siempre tratadas como un problema *individual*.

La criminalización de la protesta, nos sitúa a su vez, en un campo de disputa de hegemonías en que se dirime qué es lo que entenderemos por político y por no político, escenario en que Lechner articuló sus nociones de *subjetividad política*, criticando la lógica jurídico-individualista.

La tesis de Lechner, puede ser interpretada como una lectura del intento autoritario (institucional) de resignificar el ámbito público-político, evidenciando aquello que Arendt manifestaba en *Sobre la Revolución* (1967), con un determinado convencimiento: *el pueblo tiene la reserva de la rebelión*, cuestión que con Lechner, podemos expresar como una relación de fuerzas, en las que a mayor delimitación autoritaria contra las demandas sociopolíticas, mayor el surgimiento de nuevas formas de actuar que conducen a una nueva concepción política. El autor, describe dos momentos de la misma operación: *Despolitización* – en el que se prohíbe hacer política – (el totalitarismo descrito por Arendt y la dictadura reseñada por Lechner) y *Re-politización*, en que se abren nuevas perspectivas políticas a través de acciones que, parafraseando a los autores, resisten al poder (institucional y/o criminalizante), abriendo las fisuras por donde emerge lo creativo-político



conscientemente en contra de la instrumentalización y elitización que de la política se hace por parte de los poderes institucionales.

El ámbito de la vida cotidiana, como espacio material y simbólico factual de las relaciones humanas, permite la reivindicación de una responsabilidad por la construcción de lo común, pese a que su subjetividad pueda ser neutralizada por la formalidad institucional, como advierte Lechner (1986), pero en ningún caso eliminada del campo político, conclusión en la que coincide con Arendt (excepción hecha con el totalitarismo) quien, como se ha consignado, plantea como recurso la reserva de la Revolución que siempre reside en el pueblo. Poder que con Foucault (1992), entendemos, no se produce por la mera expresión de las identidades colectivas (o individuales), sino por el hecho de ejercerlo, de producir poderes múltiples y efectos de poder.

“Esto es precisamente lo que hacen los revolucionarios. ¡Los revolucionarios no hacen las revoluciones! Los revolucionarios son los que saben cuándo está el poder abandonado en la calle y cuándo pueden recogerlo. La rebelión armada en sí misma jamás ha conducido a la revolución” (Arendt, 1973: 207-208).

De acuerdo con lo antes expuesto, entendemos que los intereses colectivos intangibles, se orientan a la transformación de la subjetividad de la vida cotidiana, ámbito sobre el que pueden operar formas de control institucional (mecanismos de privatización o retracción de la vida social) con el fin de despolitizar la esfera de lo público desocializando a la política.

En una interpretación de los análisis de Lechner (1976) y Arendt (1967), creemos que la crisis de la política institucional actual puede ser leída como una crisis del contrato social. En este escenario de riesgo global y local (Beck, 2002), conflictivo y frágil, en el que los intereses no son fijos y las lealtades e identificaciones

transitorias; el partido político es cuestionado en su calidad de <<referente de integración>>, a partir de su deslegitimación, en tanto parte de un funcionamiento institucional burocrático y elitista, pero también por sus prácticas de corrupción y escaso cuestionamiento al orden social, económico y político imperante.

Semo, Valdés y Gutiérrez (2014), al revisitar el pensamiento de Lechner, constataban la desconfianza generalizada hacia la política institucional (léase; gobierno, partidos políticos e instituciones), hecho que se justificaba en el comportamiento observado en las élites gobernantes que en muchos países han transformado al Estado en “banco privado”, traicionando la fe pública puesta en el *bien común*. En este contexto, no hay democracia posible, y el peligro que entrañan estas prácticas, es que se instalan en la ciudadanía sentimientos de apatía política, miedos e impotencias, inhibiendo así la participación política. En este sentido es que Arendt (1967), formula su crítica a la democracia representativa a la que acusa de sufrir la “misma enfermedad” que el sistema de partidos: burocratización y representación única de la propia maquinaria de intereses. Para la autora, la relación entre las lógicas de partido y las revolucionarias (y/o de acción política no institucional), constituían un dilema indisoluble para la política moderna.

Lo antes reseñado, permite hacer explícita la necesidad de que la teoría política analice las definiciones de legitimidad en los escenarios políticos actuales y en consideración de los momentos institucionales, pero con énfasis en los procesos de politización de la vida cotidiana. Si legitimidad se entiende como el consentimiento voluntario de un pueblo concedido a un determinado gobierno para tomar decisiones en representación de su voluntad: ¿Qué procesos operan en la vida cotidiana cuando esa legitimidad es retirada en virtud de hechos que van en contra de los intereses del pueblo?

En el escenario descrito: ¿Qué posibilidades de representación tienen los intereses diversos, complejos y cambiantes de la vida cotidiana? ¿Quiénes pueden construir y aunar subjetividades? ¿En qué ámbito tiene factibilidad la articulación de una intersubjetividad como proyecto sociopolítico alternativo? ¿Cuáles son los referentes mediante los cuales se mediatizan (en el sentido lechneriano) las frustraciones, posibilidades y deseos políticos surgidos en el ámbito de la vinculación colectiva de la vida cotidiana? En definitiva: ¿Dónde se halla un *telos* que devuelva a lo colectivo su capacidad de acción política, contrarrestando así los procesos de individualización y consumo?

Planteamos como vía de exploración los procesos de politización, lo que implica pensar la acción política desde la noción de Vita Activa: es decir, no como un *hacer* instrumental, sino como un *actuar* junto a otros/as en libertad y autonomía. Desde esta perspectiva, proponemos como elementos constitutivos de una noción de politización de la vida cotidiana: los procesos de legitimación y/o relación con los canales institucionales (si los hay), los procesos de autogestión, los momentos de manifestación y aparición en el espacio público, las tematizaciones políticas, el establecimiento (y argumentación) de las posiciones en conflicto y/o consenso, nuevas formas de participación y repertorios de manifestación, actuaciones de reforma o transformación de relaciones sociales, políticas y económicas en la *praxis*: capacidad de plantear proyectos o preocupaciones de futuro, exposición de demandas de carácter material y/o inmaterial.

Al mismo tiempo, la noción de politización trabajada, nos lleva a proponer como línea de investigación futura, una política del deseo; ya que entendemos que una politización de la vida cotidiana estaría expresando aquellas motivaciones políticas que trascienden a las de carácter tangible y, por tanto, se ubican en la dimensión de las expectativas colectivas de transformación política; pero el hecho de

que las trascienda en términos de reivindicar un deseo de construcción y creatividad de otras formas de relación (no patriarcales, decoloniales, autogestionadas; autónomas en definitiva respecto de un *locus* estatal), no quiere decir que no haya en él, una reformulación de las necesidades materiales, diríamos que la politización recrea nuevas relaciones en el modo en que se *vive* y se *desea* vivir.

### 3. Más allá de la tesis: Aportes y propuestas de investigación futura

#### Sistema de referencia

*“Hemos estudiado y aprendido la lección, leído los textos clave, ido a clases. Nos lo sabemos: la crisis de la subjetividad contemporánea, su desfragmentación; la crítica de la crítica y todo lo demás. Pero aún con el mundo desfragmentado y nuestros ritmos diarios rotos, seguimos esperando recetas, manuales de instrucciones, seguimos reclamando los mapas. Se puede considerar una filosofía interesante o sugestiva, pero la crítica seguirá haciendo coincidir su flaqueza con el hecho de que resulte ser poco sistemática. <<Sí, muy bien, pero cómo se lleva a la práctica>>, será el modelo de juicio sumario que nos hará olvidar que la realidad escindida de teoría y práctica es un esquema del pasado, que debe ser superado. Nuestra realidad habita ya en las palabras. La intervención de un discurso en la realidad consiste precisamente en desplazar las coordenadas del mapa preexistente, imposibilitar las medidas de un sistema de referencia dado. El poder de intervención de un discurso en la realidad comienza en su posibilidad de enunciación”.*

Noelia Pena. El agua que falta (2014).

Nuestra línea de investigación, en definitiva, apuesta por una noción de politización que por un lado; se traduce en una pugna por la política misma – considerando los ataques a ésta – y, por el otro; propone la visibilización de una *praxis* de la vida cotidiana que no se articula desde la demanda al Estado, sino que desde acciones de autodeterminación y gestión de aquellos fenómenos políticos como el miedo, la falta de confianza, la inseguridad y, sobre todo, la interrelación de formas de vida que en la práctica deconstruyen, cuestionan o modifican condiciones juzgadas como injustas y, por lo tanto; implican para la teoría política una indagación de las transformaciones gestadas en los espacios más inmediatos de las personas, sintonizando con una línea de reflexión postestructuralista en que se atienda a las prácticas discursivas y a la producción de poderes, abriéndose al mismo tiempo a una conectividad de saberes disciplinarios.

Con Berardi (2013), podemos delinear nuestro interés en torno a los conceptos de *movimiento* y *singularidades*, que se oponen a dinámicas político-sociales estandarizadas y crean esferas de

acción colectiva en que se entrelazan condiciones de materialidad y subjetividad. Si bien, entendemos que las subjetividades políticas han estado poco presente en los debates procedimentales de la política, no creemos que una teoría pueda referirse únicamente al dominio de lo simbólico, sino paralelamente, a cómo esos deseos políticos se materializan y articulan acciones de sentido en razón de la defensa de la tierra y el cuerpo, por ejemplo.

Al mismo tiempo, la vida cotidiana, constituye el ámbito de auto-producción de sentido que se dan los mismos actores políticos. Aquí, sirve ejemplificar con las formas de autoorganización de los/as <<luchadores/as sociales>> de América Latina, quienes no demandan una legitimación desde la autoridad institucional (llámese gobierno o partido político), a la que consideran burocrática y ajena – incluso en contra – de los deseos articulados <<desde abajo>>. En la observación de estos casos, la lucha se centra no sólo en la defensa de tierras y cosmovisiones, sino también en la disputa por el significado de la participación política.

“El autonomismo, es una fuerza teórico-política [...] Surge de la activación política de la existencia colectiva y relacional de una gran variedad de grupos subalternos –indígenas y afrodescendientes, campesinos, pobladores de los territorios urbanos populares, jóvenes, mujeres solidarias [...] Se le ve en acción [...] en encuentros inter-epistémicos, en mingas de pensamiento, cumbres de los pueblos [...] su peso teórico-político gravita en torno a tres grandes conceptos: **autonomía, comunalidad y territorialidad** [...] El autonomismo tiene su razón de ser en la profundización de la ocupación ontológica de los territorios y los mundos-vida de los pueblos-territorio por los extractivismos de todo tipo y por la globalización neoliberal. Esta ocupación es realizada por *un mundo hecho de un mundo* (capitalista, secular, liberal, moderno, patriarcal), que se arroga para sí el derecho de ser ‘el Mundo’, y que rehúsa relacionarse con todos esos otros mundos que se movilizan cada vez con mayor claridad conceptual y fuerza política en defensa de sus modelos de vida diferentes. El autonomismo nos habla de sociedades en movimiento, más que de movimientos sociales [...] y podríamos hablar con mayor pertinencia aun de *mundos en*

*movimiento*, porque aquello que emerge son verdaderos *mundos relacionales*, donde prima lo comunal sobre lo individual, la conexión con la Tierra sobre la separación entre humanos y no-humanos, y el buen vivir sobre la economía” (Escobar, 2016: s/n)

“No se pueden abandonar las luchas en el campo estatal, por leyes, políticas e instituciones propias. Pero lo que quiero decir es que debemos llevar adelante otras luchas, sólo nuestras y en un campo otro, marginal con respecto a la égida del Estado, con estrategias autogestionadas de autoprotección. Necesitamos vínculos más fuertes [...] vínculos que blinden los espacios de nuestras vidas, independientemente de las leyes y las instituciones” (Segato, 2015: s/n).

Para Lechner, no era posible pensar en la constitución de la ciudadanía como paralela al Estado, ya que su teoría de democratización apuntaba a su reforma en virtud de una visibilización de las expectativas de la sociedad civil, respetando los procesos de diferenciación individual pero asegurando una integración colectiva. Sin embargo, los escenarios actuales de extractivismo latinoamericano o de la Europa fortaleza (Brown, 2015), requerirían una ruptura en la relación con gobiernos que; o representan los mandatos del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, en cuyos casos la democracia se ha vaciado de sentido – como lo argumenta Éric Toussaint (2016) entre otros/as – o; se plantean como una reforma moralizante del capitalismo, sin oponerse al despotismo del mercado (Bensaïd, 2009). Situaciones que implican una reformulación en la concepción del pacto social con el Estado y su legitimación.

Ahora bien, los fenómenos de subjetividad no representan necesariamente un enfoque anti-institucional, de hecho, pueden producirse momentos de encuentro entre la política formal y la informal, como por ejemplo; la acogida en programas gubernamentales de tematizaciones propias de los movimientos de politización. No obstante, insistimos en que a raíz de los nuevos procesos políticos en curso, tanto en América Latina como en

Europa, pero también en Asia y África, se requiere de nuevas gramáticas para comprender las resistencias políticas y las transformaciones de los *sentidos* de existencia en la vida pública y política.

Lo antes expuesto, nos parece que apunta a un nodo central de investigación, y es la que se relaciona con una crítica tanto a la teoría política como a la izquierda tradicional. En esto, sintonizamos con las reflexiones elaboradas por Porto-Gonçalves (2016), quien señala que no es el pensamiento crítico el que estaría en crisis para afrontar los escenarios del neoliberalismo latinoamericano, sino sólo una determinada perspectiva de un pensamiento crítico de izquierda tradicional y eurocéntrica. Lo que Porto-Gonçalves subraya, es que las luchas actuales por la autonomía, tienen que ver ya no tanto con las nociones de libertad, igualdad y fraternidad, sino más bien, con la lucha por la vida, por la tierra y por la dignidad. A su vez, esta lucha por la tierra no es únicamente por el espacio físico-geográfico, sino también por los sentidos recreados en esa vivencia y en la defensa de la vida. En definitiva, con el propio reconocimiento, por ello se habla de *territorio* y *territorialidades*, aludiendo a dos variables de investigación: la material y la simbólica.

“Pero además, aparece en el lenguaje de las resistencias una lucha por “la dignidad”, que implica un reclamo hacia el respeto de la condición de un *otro* que fue negado por la colonialidad de la modernidad que quiso civilizarlo, evangelizarlo y después desarrollarlo según los diferentes momentos de la moderno colonialidad. De una manera sintética, la dignidad implica que se respete como soy, soy digno de ser lo que soy, y por tanto, implica respetar nuestras diferencias: soy indígena, por ejemplo, o soy campesino, y eso no descalifica mi condición de ser hombre o mujer. Por eso la dignidad es la condición previa para la igualdad y para la libertad” (Porto-Gonçalves, 2016: 212).



Desde ese punto de vista, acota Porto-Gonçalves, la lucha se sostiene sobre la soberanía de los pueblos, es decir; el centro no es ya el Estado-Nación, y si se habla de éste se hace en términos de Estado plurinacional, lo que nos indica que la soberanía debe ser reconceptualizada. El autor, consciente del riesgo de esencialismo, plantea este debate como una tensión que no se resuelve: entre la autonomía y la dependencia al Estado. Y, articula a su vez, una crítica a la teoría política en el sentido de abordar escasamente debates referidos a la relación del Estado con la concepción del territorio.

“El Estado nación se crea a partir de la delimitación política de un territorio, y por ello, porque esa delimitación es política, implica que se subsumen y opacan otras territorialidades. A esto llamamos una cuestión colonial interna al Estado, una colonialidad del poder que al mismo tiempo es una colonialidad del saber que descalifica al otro saber campesino o indígena. Por eso existe un epistemicidio que significa, asimismo, un desperdicio de las experiencias creativas de la humanidad. Algunos quieren hablar de un memoricidio porque implica también que la memoria de eso también pereció” (Porto-Gonçalves, 2016: 212).

“Para defender la autonomía, será, por lo tanto, preciso abandonar los argumentos relativistas y del derecho a la diferencia y substituirlos por un argumento que se apoye en lo que sugerí definir como pluralismo histórico. Los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los pueblos, con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico. Cada pueblo, desde esta perspectiva, es percibido no a partir de la diferencia de un patrimonio substantivo, estable, permanente y fijo de cultura, o una episteme cristalizada, sino como un vector histórico” (Segato, citada por Bidaseca, 2016: 16).

En definitiva; desde las líneas de pensamiento brevemente esbozadas, emerge el interés por una teoría política crítica que indague, no en relación con el marco institucional, sino con las potencialidades y nuevos léxicos de lo colectivo, ámbito en que se expresan malestares subjetivos pero también nuevos sentidos de la

experiencia política y de la reunión pública, tal como lo reflexiona el filósofo Jacques Rancière.

“[...] la política no tiene nada que ver con la política de los políticos: intrigas palaciegas, negociaciones de despachos, competencia entre partidos por el poder. Es una forma de acción y de subjetivación colectiva que construye un mundo común [...] La acción política crea identidades no-identitarias, un 'nosotros' abierto e incluyente [...] Idealmente, solo la reconstitución de “subjetivaciones colectivas” fuertes, más allá de las llamadas diferencias “culturales”, podría remediar la situación en la que nos encontramos” (Rancière, 2016: s/n).

La recuperación de la acción como *telos* de una reflexión política emancipadora, expresa la necesidad de narrar – en tiempos actuales – el descalabro de una forma de comprensión de la política (instrumentalizada), como por otro lado, los intentos por preservarla; opción que está *aconteciendo* en nuevas formas de asociatividad cotidianas, particulares, abiertas, pluralistas y respetuosas de las diferencias, porque en su acción concreta, este modo de reunión ejercita y concibe otras maneras de conectividad. Entonces, frente al cuestionamiento de una democracia liberal y representativa que opera por vía electoral, como a su vez, de Estados que salvan bancos y de políticos corruptos, se apuesta por la política en tanto “es la única que dota de sentido a la realidad que vivimos” (Sánchez, 2003: 337).

“[...] el frente estatal no es solamente estatal, sino estatal-empresarial y mediático, es decir, indisociable de los intereses empresariales-corporativos. Este pacto estatal-empresarial va rasgando el tejido comunitario” (Segato, 2015: s/n).

“[...] son luchas que buscan organizarse como los poderes de una sociedad otra, no-liberal, no-estatal y no-capitalista” (Escobar, 2016: s/n).

La democracia, que con Walzer (1993), se define como *la manera política* de asignar el poder incorporando la argumentación entre los ciudadanos, en tanto son ellos los que pueden asegurar la

integridad y permanencia de la actividad política democrática, la entendemos aquí como politización, es decir; como un proceso mismo de democratización e irrupción de lo político. Señalado lo anterior, definimos *politización como fundación de una política transformadora de las relaciones sociales, culturales y políticas, proceso que es articulado en la praxis de la vida cotidiana y en el marco de expresión de la subjetividad política.*

Al mismo tiempo, y en virtud del concepto de acción política arendtiano, que ubicaba a la Revolución como un momento de natalidad, novedad y fundación de la libertad – eso que Kristeva (2000) denomina escansión y Tassin (2010) manifestación– planteamos las siguientes preguntas a modo de intuiciones que puedan orientar indagaciones futuras: ¿Es el momento de politización en la vida cotidiana una “detención” que posibilita una reflexión política contingente, tanto de las condiciones materiales de existencia como de las experiencias (intangibles) de subjetividad política? ¿Podemos interpretar las crisis económico/políticas globales – gestionadas por los gobiernos – como un “retorno” a la precariedad en que la mantención en el umbral de la necesidad material responde a un intento de despolitización? En este sentido; ¿sobre qué fenómenos y mecanismos de la relación entre la política institucional y los procesos de subjetividad política habría que centrar la atención? ¿Con qué elementos teórico-prácticos discutimos la noción de soberanía? ¿A partir de qué nuevos conceptos y narrativas generamos conocimiento de los procesos autonómicos de movilización política? La intuición teórica refiere aquí a la transformación de la esfera pública en que se despolitiza lo público para convertirlo en campo de necesidades. Situar estas interrogantes desde el proceso de politización, implica un regreso a la política para disputar su significado, entendiendo que politizar es democratizar.

“[...] los espacios de los expulsados claman por reconocimiento conceptual. Son muchos y están creciendo y se están diferenciando. Son condiciones conceptuales subterráneas que es necesario traer a la superficie. Son, en potencia, los nuevos espacios para hacer: hacer economías locales, historias nuevas y nuevas formas de membresía” (Sassen, 2015: 249).

Si, como expuso Arendt en las “*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*” (2003), el juicio es la facultad política por excelencia pero la *capacidad de pensar* se ha perdido; ¿puede la politización de la vida cotidiana representar el ámbito de pensamiento (y juicio) colectivo? La cuestión, en definitiva, es cómo la teoría política reflexiona fenómenos políticos actuales (criminalización, Estado policial, corrupción política, deslegitimación de la democracia representativa liberal, crisis migratoria, procesos autonómicos, entre otros) y, dentro de ese estado de cosas, delimita lo que es <<real>> a partir de su observación y análisis de *lo particular* en las disputas de legitimación temática actuales, eso que Lechner entendió con Gramsci como lucha de hegemonías.

En relación con lo precedente, proponemos como líneas de investigación aquello que con Deleuze (2005), Rolnik (2015) y Holloway (2005), entre otros, se denomina *política del deseo*. Primero; porque se asume un cuestionamiento del estatuto de la verdad en política, y segundo; porque se abre a la creación de lo político. Esto, nos invita a pensar la política como *devenir* (tal cual la definió Lechner), lo que significa que el deseo político opera por sí mismo en tanto creación (manifestación o acontecimiento). A ello responde nuestra noción de *autonomía* y, agregamos, de latencia de relaciones – rizoma - de una política de la fisura, en sentido deleuziano. La política así entendida, responde a ese campo de multiplicidades y relaciones plurales, cuyo sentido se halla en su acontecimiento particular y no universal ni delimitado por los conceptos de representación electoral.

El deseo no se considera como una condición de escasez sino como una ampliación de la visión, como un acto de creación y movimiento revolucionario.

“Lo múltiple, *hay que hacerlo*, pero no añadiendo contantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone [...] Sustraer lo único de la multiplicidad a constituer [...] Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas [...] En sí mismo el rizoma tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos hasta sus concreciones” (Deleuze y Guattari, 1988: 13-14).

Deleuze y Guattari (1998), explican que no hay unidad pivote desde donde hacer “reaparecer” al sujeto, ya que gracias a sus principios de conexión y heterogeneidad, cualquier punto del rizoma puede ser conectado con otro punto, y debe serlo, porque responde a una multiplicidad que no tiene ni sujeto ni objeto, sino sólo dimensiones que se afectan. Desde esta posición, interesan las relaciones, contextos, historias: aquello intangible arendtiano o el existir de la plebe que escapaba a los controles, presente en la noción foucaltiana. De eso se trata; de abrir las formas de pensar y estructurar la política, precisamente porque el proyecto de una *política de la subjetividad* viene a interesarse por las líneas de fuga en que esos sujetos y vidas se relacionan y construyen; formas, lugares, historias, relaciones, estrategias, técnicas, emociones y cuerpos.

“El deseo nada entre lo actual y lo virtual [...] Actualiza una determinada potencia. No es carencia ni falta, como lo había pensado el psicoanálisis, no surge tras la represión, como creyeron las filosofías de Estado, tampoco es individual, como ha sostenido el liberalismo. Frente a estos contrasentidos [...] El deseo es un flujo creador de sentidos que no carece de nada, sino que traza líneas de fuga colectivas que escapan a las codificaciones estatales y capitalistas, puesto que pone en conexión una multiplicidad de discursos y prácticas heterogéneos. Es una fuerza que

produce lo real. El deseo, por tanto, sólo existe, subsiste e insiste en agenciamientos concretos” (Cuamba Herrejón, 2013: 68).

Con Cuamba Herrejón (2013), se distingue la noción de deseo de una concepción teleológica o programática (representativa) de la política en la que se supone la <<verdad>> desde la cual se desprendería un contenido normativo. Una política reducida al Estado, separaría al deseo de su realización, de su potencia inmanente al campo social. Por el contrario, una política del deseo entiende que; a) éste se expresa en la producción social generando formaciones sociales, no siendo individual ni reductible a objetos, sino colectivo y; b) presenta una potencia crítica y creadora.

“No es que el mundo como supuesto «objeto» influya sobre nosotros como supuestos sujetos, sino que el mundo «vive» en nuestro cuerpo bajo el modo de afectos [...] Y como este estado es el de una especie de mundo larvario que no tiene ni imágenes ni palabras y es, por principio, intraducible en la cartografía cultural vigente, ya que es exactamente lo que escapa a ella, se genera una fricción entre ambos. Dicha fricción produce una experiencia de desestabilización, de desterritorialización que promueve una inquietud, un malestar. Ésta es una experiencia inevitable en cualquier tipo de cartografía cultural y en cualquier época, pues resulta de la propia esencia de la vida. Lo que cambia de una cartografía a otra, o de una época a otra, es el tipo de relación con la inquietud que predomina en la subjetividad. Es algo que tiene consecuencias muy importantes porque es precisamente esa experiencia la que convoca al deseo a actuar para recobrar un equilibrio vital. Y ahí es donde todo se juega, pues son distintas las perspectivas que orientarán esta acción: si estas dos capacidades se encuentran activas, y si la subjetividad se sostiene en la tensión de la desestabilización que promueve la relación entre ambas, el mundo larvario que la habita encontrará una posibilidad de germinación. Es la acción del deseo la que se encargará de engendrar esa germinación, en un proceso de creación impulsado por los efectos de las fuerzas del mundo en nuestro cuerpo que tiene su propia temporalidad. La acción pensante del deseo consistirá en seleccionar conexiones para inventar algo que, convertido ya entonces en imagen, palabra, gesto, obra de arte u otra manera de alimentarse, de amar, otro modo de existencia, sea portador de la pulsación de aquello que pide paso” (Rolnik, 2015: s/n).

Lo que argumentamos, en definitiva, es la posibilidad de indagar en un pensamiento político cuya mirada salga de la micropolítica dominante. Parafraseando a Rolnik (2015), del pensamiento colonial-capitalístico que comanda al sujeto moderno y cuya ideología justifica la negación del valor de la producción de la subjetividad y deseo en el ámbito de la política.

#### **4. Corolario**

La presente investigación ha respondido en términos de relevancia a exponer el pensamiento crítico latinoamericano de Norbert Lechner, en el marco de la teoría política española, estableciendo una integración conceptual entre sus reflexiones y las de Hannah Arendt, considerada esta última, un clásico de la teoría política por sus originales planteamientos en relación con los hechos políticos más dramáticos del siglo XX: el genocidio nazi y el totalitarismo de Stalin.

A su vez, las reflexiones aquí elaboradas, sitúan como parte de la teoría política el estudio de la vida cotidiana en tanto campo fenomenológico de politización que abre posibilidades de narración, elaboración teórica y discusión de nociones en torno a *lo político y la política*.

En virtud de lo anterior, y sintetizando la crítica hecha por los autores al modo de comprensión de la política moderna, hemos planteado preguntas sobre la administración del sistema político-económico o su transformación. Posicionamiento que a su vez, se entronca con las luchas actualmente sostenidas en el ámbito de lo cotidiano – área en que impactan las políticas estatales – y desde el que pueden observarse nuevas formas de asociatividad política, relaciones de poder, de legitimación y de resistencia institucional, lo que con Holloway (2005), se define como modos de agrietar el sistema para la creación de áreas de actividad en donde se

construye otro tipo de relaciones contrarias a la lógica del capital, en definitiva: otra sociedad o mundos.

Finalmente, en razón de la integración conceptual hecha en base al análisis de la acción política en Hannah Arendt y de la subjetividad política en Norbert Lechner, hemos concluido en la necesidad de *pensar políticamente la vida cotidiana* – en lo que concierne a las decisiones intersubjetivas tomadas en la esfera pública en que hombres y mujeres se reúnen con sentido colectivo –. Propuesta que se orienta a revalorizar los procesos de democratización como oposición a una política formal cada vez más centrada en la administración y la seguridad, en la que los sujetos o agentes son percibidos como individuos aislados, consumidores y <<apolíticos>>. El estudio de la vida cotidiana, creemos (como hipótesis), representa uno de los ámbitos que más contribuirían a confirmar o refutar la percepción de <<indiferencia o desinterés político>> precisamente porque evidenciaría un cuestionamiento radical de las formas políticas actuales; de ahí que concluyamos que éste es el lugar de politización por excelencia que desafía a la teoría política a elaborar *otras* gramáticas que den cuenta de las nuevas articulaciones de sentido de la acción y que nos permita observar cómo la política es un movimiento de actores/actrices en relaciones locales y globales, de sinergias y propuestas, de indignación pero también de creación. Movimientos que actúan:

“[...] politizando el espacio público en un sentido profundamente arendtiano [Desde Tahrir, Puerta del Sol, Wall Street, Chile] reuniéndose [...] de una manera espontánea [...] apareciendo en público como sujetos políticos que ya no podían no ser vistos o ignorados por el poder establecido de turno [...] [ellos] coincidían en la creación de un nuevo espacio público garante de la política <<desde abajo>>, en una demanda no solo de mayor participación política, sino de cambio de la concepción de la política misma, de una política no erosionada por intereses económicos espurios, sino identificada con <<lo común>>, con <<el mundo>> en términos arendtianos” (Sánchez, 2015: 100).



## BIBLIOGRAFÍA<sup>5</sup>

### 1.- Fuentes Básicas

#### a) Obras de Hannah Arendt

ARENDT, Hannah. 1967 [1963]. Sobre la revolución. (Trad. Pedro Bravo). Madrid: Revista de Occidente, S.A.

\_\_\_\_\_. 1967a [1963]. Eichmann en Jerusalén. [Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil]. (Trad. Carlos Ribalta). Barcelona: Lumen.

\_\_\_\_\_. 1971 [1968]. Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo. (Tradets. Luis Izquierdo y José Cano Tembleque). Barcelona: Anagrama.

\_\_\_\_\_. 1973 [1972]. Crisis de la República. [Crisis of the Republic]. (Trad. Guillermo Solana Alonso). Madrid: Taurus, S.A.

\_\_\_\_\_. 1974 [1951]. Los orígenes del totalitarismo. (Trad. Guillermo Solana Alonso). Madrid: Taurus Ediciones, S.A.

\_\_\_\_\_. 1958. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press. [Introduction by Margaret Canovan].

\_\_\_\_\_. 1974a [1958]. La condición humana. (Trad. Ramón Gil Novales). Barcelona: Seix Barral, S.A.

---

<sup>5</sup> Los paréntesis *corchete* que acompañan la fecha de edición de la obra citada, corresponde al año original de su publicación.

\_\_\_\_\_. 1984 [1978] La vida del espíritu. [*The Life of the mind*]. (Trad. de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

\_\_\_\_\_. 1996 [1961]. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. (Trad. Ana Luisa Poljak Zorzut). Barcelona: Ediciones Península.

\_\_\_\_\_. 1998 [1953-1979]. Hannah Arendt. De la historia a la acción. [Trad. Fina Birulés] Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.

\_\_\_\_\_. 1997 [1948-1954]. Filosofía y Política. Heidegger y el Existencialismo. (Trad. Elena Martínez Rubio). [*Philosophy and Politics, Heidegger: das Selbst als Sein und Nichts*]. Bilbao: Besatari.

\_\_\_\_\_. 1997a [1993] ¿Qué es la política? [*Was ist Politik? Aus dem Nachlaß*]. (Trad. Rosa Sala Carbó). Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.

\_\_\_\_\_. 2000 [1957]. Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía. (Trad. Daniel Najmías). Barcelona: Lumen.

\_\_\_\_\_. 2001 [1929]. El concepto de amor en San Agustín. (Trad. Agustín Serrano de Haro). Madrid: Encuentro.

\_\_\_\_\_. 2001a [1965-1968]. Hombres en tiempos de oscuridad. (Traducts. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro). Barcelona: Gedisa.

\_\_\_\_\_. 2003 [1982]. Conferencias sobre la filosofía política de Kant. [Lectures on Kant's Political Philosophy]. (Trad. Carmen Corral) Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. 2004 [1976]. La tradición oculta. (Traducts. R.S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez). Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.

\_\_\_\_\_. 2005 [1994]. Ensayos de comprensión 1930-1954. (Trad. Agustín Serrano de Haro). Madrid: Caparrós Editores, S.L.

\_\_\_\_\_. 2005a [1969-1970]. Sobre la Violencia. (Trad. Guillermo Solana). Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_. 2007. [Póstuma]. Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental. [*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought and Reflections on the Hungarian Revolution*]. (Traducts. Marina López y Agustín Serrano de Haro). Madrid: Encuentro, S.A.

\_\_\_\_\_. 2010 [1958]. La condición humana. (Trad. Ramón Gil Novales). Barcelona: Paidós

\_\_\_\_\_. 2014. *Las Elegías del Duino de Rilke* en Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura. Birulés y Fuster (eds). (Trad. Ernesto Rubio). Madrid: Trotta.

b) Obras de Norbert Lechner

LECHNER, Norbert. 1970. Chile: Un balance de la revolución en libertad. Madrid: Boletín Informativo de Ciencia Política, N°4.

\_\_\_\_\_. 1970a. La democracia en Chile. Buenos Aires: Signos S.R.L.

\_\_\_\_\_. 1976. “*En la búsqueda de un concepto teóricamente perdido: la crisis*”, en: Dos notas sobre integración social, N. Lechner y J.J. Brunner. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1976a. “*Acerca de la razón de Estado*”. [Ponencia presentada en el XIV Congreso Latinoamericano de Sociología, Puerto Rico, 1981]. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1980. *El debate teórico sobre la democracia*, en Norbert Lechner, Obras II, (2013) ¿Qué significa hacer política? Ilán Semo, Francisco Valdés y Paulina Gutiérrez (eds.). México: FLACSO/Fondo de Cultura Económica. (Pp. 23-29).

\_\_\_\_\_. 1980a. *Post Scriptum*, en Norbert Lechner, Obras II (2013) ¿Qué significa hacer política? Ilán Semo, Francisco Valdés y Paulina Gutiérrez (eds.). México: FLACSO/Fondo de Cultura Económica. (Pp. 31-42).

\_\_\_\_\_. 1980b. *Los Derechos Humanos y el nuevo orden internacional*, en Norbert Lechner, Obras II (2013) ¿Qué significa hacer política? Ilán Semo, Francisco Valdés y Paulina Gutiérrez (eds.). México: FLACSO/Fondo de Cultura Económica. (Pp. 43-76).

\_\_\_\_\_. 1980c. Vida cotidiana y ámbito público en Chile. Un proyecto de investigación. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1981. *Acerca del ordenamiento de la vida social por medio del Estado*, en Norbert Lechner, Obras II (2013) ¿Qué significa hacer política? Ilán Semo, Francisco Valdés y Paulina Gutiérrez (edits.). México: FLACSO/Fondo de Cultura Económica. (Pp. 79-102).

\_\_\_\_\_. 1981a. El proyecto neoconservador y la democracia. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1981b. “Especificando la política”. Ponencia presentada en el “Taller sobre estado y política en América Latina” del Departamento de Estudios Políticos del CIDE, México. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_ (ed.). 1981d. Estado y política en América Latina. México: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. 1982. *Seminario sobre Teoría del Estado y de la Política: resumen*, en Norbert Lechner, Obras II (2013) ¿Qué significa hacer política? Ilán Semo, Francisco Valdés y Paulina Gutiérrez (edits.). México: FLACSO/Fondo de Cultura Económica. (Pp. 231-244).

\_\_\_\_\_. 1982a. ¿Qué significa hacer política? Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1983. La lucha por el orden en Chile. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1983a. Orden y Ruptura. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1983b. *¿Qué es realismo en política?*, en Norbert Lechner, Obras II (2013) ¿Qué significa hacer política?

Ilán Semo, Francisco Valdés y Paulina Gutiérrez (eds.). México: FLACSO/Fondo de Cultura Económica. (Pp. 259-263).

\_\_\_\_\_. 1983c. ¿Revolución o ruptura pactada? Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1983d. Los Derechos Humanos como categoría política. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1983e. Notas sobre la vida cotidiana II. Agonía y protesta de la sociabilidad. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1983f. El consenso como estrategia y como utopía. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1984a. El estudio de la vida cotidiana. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1984b. Problemas de cultura política en la teoría de la democracia. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1984c. La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1985. *Estrategia de poder y estrategia de orden*, en Norbert Lechner, Obras II (2013) ¿Qué significa hacer política? Ilán Semo, Francisco Valdés y Paulina Gutiérrez (eds.). México: FLACSO/Fondo de Cultura Económica. (Pp. 439-444).

\_\_\_\_\_, et al (ed.). 1985a. Partidos y Democracia. Chile: FLACSO. (Pp. 7-13).

\_\_\_\_\_. 1986. Los miedos como problema político. (Ponencia leída en el seminario sobre “Culturas Urbanas”, Barcelona, 1985). Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_, et al (comp.). 1987. Cultura política y democratización. Buenos Aires: CLACSO. (Pp. 7-14, 253-262).

\_\_\_\_\_. 1988. Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y Política. Santiago: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1991. A la búsqueda de la comunidad perdida. Barcelona: Papers de la Fundació Rafael Campalans.

\_\_\_\_\_. 2002. Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política. Santiago: LOM.

\_\_\_\_\_. 2006. *La Crisis del Estado en América Latina* en Norbert Lechner. Obras Escogidas, Vol. 1 (2005). Paulina Gutiérrez y Tomás Moulin (edits.). Santiago: LOM. (Pp. 13-137).

\_\_\_\_\_. 2006a. *Feminismo a fin de siglo* en Norbert Lechner. Obras Escogidas, Vol. 2. (2013). Paulina Gutiérrez y Tomás Moulin (edits.). Santiago: LOM. (Pp. 467-470).

\_\_\_\_\_. 2013. Obras II, ¿Qué significa hacer política? Ilán Semo, Francisco Valdés y Paulina Gutiérrez (edits.). México: FLACSO/Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. 2014 [1985]. *Pacto social en los procesos de democratización: la experiencia latinoamericana* en Obras III. Democracia y Utopía: la tensión permanente. Ilán Semo, Francisco Valdés y Paulina Gutiérrez (edits.). México: FLACSO.

## 2.- Fuentes Complementarias

Agamben, Giorgio. 1998. Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I. (Trad. Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia: Pre-textos.

Alexander, Jeffrey C. 2000. Sociología cultural: formas de clasificación en las sociedades complejas. (Trad. Celso Sánchez Capdequí). Barcelona: Anthropos, México: FLACSO.

Althusser, Louis. 2014 [1968]. La filosofía como arma de la revolución (Tradets. Óscar del Barco, Enrique Román y Óscar L. Molina). Barcelona: Anthropos. México: Siglo XXI.

Aristóteles. 1997 [330-323 a. C]. La política. (Tradets. Carlos García G., y Aurelio Pérez J). Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_. 2014 [330-323 a.C]. Ética a Nicómaco. (Trad. José Luis Calvo Martínez). Madrid: Alianza.

Benhabib, Seyla. 2006 [1996]. *La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt* en Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa, S.A, (comp. Fina Birulés). Pp. 97-115.

Beiner, Ronald. 1983. Political Judgment. Great Britain: University Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_. 2003. *Hannah Arendt y la facultad de juzgar* en Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Barcelona: Paidós. Pp. 159- 258.

Beck, Ulrich. 1998. La invención de lo político. (Trad. Irene Merzari). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.



\_\_\_\_\_. 2002. La sociedad del riesgo global. (Trad. Jesús Alborés Rey). Madrid: Siglo XXI, S.A.

Benjamin, Walter. 1992 [1955]. *Tesis de filosofía de la historia* en Discursos Interrumpidos, I. Filosofía del arte y de la historia. (Trad. Jesús Aguirre). Madrid: Taurus. Pp. 176- 191.

Berardi, Franco (Bifo). 2013. La sublevación. (Traducts. A.U Contrapoder, David Carmona, Diego Luis Sanromán, Diego Picotto, Enrique Maestu Fonseca). Barcelona: Artefakte.

Berlin, Isaiah. 2004. Sobre la libertad. (Traducts. Julio Bayón, Ángel Rivero, Natalia Rodríguez, Belén Urrutia). Madrid: Alianza S.A.

Bernstein J., Richard. 2001. *La responsabilidad, el juicio y el mal* en Hannah Arendt, el legado de una mirada. (Trad. Javier Eraso Ceballos). Madrid: Sequitur. Pp. 34 - 52.

\_\_\_\_\_. 2006. *¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal*, (Trad. Javier Calvo Perales) en Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa, S.A, (comp. Fina Birulés). Pp. 235 - 257.

Birulés, Fina. 2007. Una herencia sin testamento: Hannah Arendt. Barcelona: Herder.

\_\_\_\_\_. 1997a. [1993] *Introducción ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?*, en *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós Ibérica, S.A. (Trad. Rosa Sala Carbó). Pp. 9-40.

\_\_\_\_\_. 2015. Entre actos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento. Madrid: Katz.

Boella, Laura. 2006 [1995]. *¿Qué significa pensar políticamente?*, (Trad. Juan Vivanco Gefaell) en Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa, S.A, (comp. Fina Birulés). Pp. 177-234.

Bondia, David (dir.), Daza, Felip, Sánchez, Ana (coords.). 2015. Defender a quien defiende. Leyes mordaza y criminalización de la protesta en el Estado español. Barcelona: Icaria.

Butler, Judith. 2011. Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda. (Trad. Patricia Soley-Beltran). Las categorías nos dicen más sobre los cuerpos que sobre los cuerpos mismos. Madrid: Katz, Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.

Brown, Wendy. 2015 [2010]. Estados amurallados, soberanía en declive. (Trad. Antoni Martínez-Riu). Barcelona: Herder.

Canovan, Margaret. 1995. *Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt* (Trad. Javier Eraso Ceballos) en Hannah Arendt, el legado de una mirada (2001) Madrid: Sequitur. Pp. 53-70.

\_\_\_\_\_. 2006. *Hannah Arendt como pensadora conservadora*, (Trad. Javier Calvo Perales) en Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa, S.A, (comp. Fina Birulés). Pp. 51-75.

Castoriadis, Cornelius. 2013 [1975]. La institución imaginaria de la sociedad. (Traducts. Antonio Vicens, Marco Aurelio Galmarini). Barcelona: Tusquets.

Collin, Francoise. 2006. *Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano*, (Trad. Angela Ackermann) en Hannah Arendt. El

orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa, S.A, (comp. Fina Birulés). Pp. 77-96.

Corbin, J. & Strauss, A., 2008. Basics of qualitative research. Techniques and procedures for developing grounded theory. Third Edition. London: SAGE.

Clausewitz, Karl Von. 1972. De la Guerra. (Trad. R.W de Setaro). Barcelona: Mateu. Pp. 320- 330.

Cruz, Manuel. 1998. *Introducción: Elementos para una ontología de la responsabilidad*, en Hannah Arendt. De la historia a la acción. (Trad. Fina Birulés). Barcelona: Paidós Ibérica, S.A. Pp. 9-27.

Deleuze, Gilles. 2005 [1969]. Lógica del sentido. (Traducts. Miguel Morey y Víctor Molina). Barcelona: Paidós.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1988 [1980]. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. (Trad. José Vázquez Pérez). Valencia: Pre-textos.

De Muralt, André. 2002. La estructura de la filosofía política moderna. (Trad. Valentín Fernández Polanco). Madrid: Istmo.

De Tocqueville, Alexis. 2015 [1835]. *Democracia en América* en Igualdad social y libertad política. Antología esencial. (Gibert, Pierre (ed.). Trad. Joaquín Esteban Perruca). Barcelona: Indómita.

Durkheim, Émile. 1993 (1912). Las formas elementales de la vida religiosa. (Trad. Santiago González Noriega). Madrid: Alianza.

Esposito, Roberto. 1996 [1993]. Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política. (Trad. Pedro Ladrón de Guevara Mellado, Revisión Patricio Peñalver). Madrid: Trotta, S.A.

\_\_\_\_\_. 2006. *¿Polis o comunidad?*, (trad. Angela Ackermann) en Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa, S.A, (comp. Fina Birulés). Pp. 117-129.

Federici, Silvia. 2010 [2004]. Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. (Traducts. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza). Madrid: Traficantes de Sueños.

Feyerabend, Paul. 1986 [1975]. Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. (Trad. Diego Ribes) Madrid: Tecnos.

Finley, Moses I. 1983. Ancient slavery and modern ideology. Nueva York: Penguin Books.

Foucault, Michel. 1992 [1977]. Microfísica del poder. (Traducts. Julia Varela, Fernando Alvarez-Uría). Madrid: La Piqueta.

Flick, Uwe. 2012. Introducción a la investigación cualitativa. Madrid: Morata.

Gadamer, Hans-George. 1988 [1975]. Verdad y método. (Traducts. Ana Agud y Rafael de Agapito). Salamanca: Sígueme.

Garzón Bates, Juan. 1975. Prólogo a la Filosofía del derecho de Hegel. México: Universidad Nacional Autónoma.

Geertz, Clifford, 1992 [1973]. La interpretación de las culturas. (Trad. Alberto L. Bixio). Barcelona: Gedisa.

Giddens, Anthony. 1995 [1984]. La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración. (Trad. José Luis Etcheberri). Buenos Aires: Amorrortu.

Giner, Salvador. 2000. *Hannah Arendt. Un recuerdo personal* (texto inédito) en *El orgullo de pensar*. (Comp. Fina Birulés). Barcelona: Gedisa, S.A. Pp. 15-22.

Glaser, Daryl. 1997. *La teoría normativa* en Marsh, David y Stoker, Gerry. (Eds.) *Teoría y Métodos de la Ciencia Política*. Madrid: Alianza. Cap. 1. Pp. 33-52.

Gramsci, Antonio. 1974 [1963]. *La formación de los intelectuales*. (Trad. Angel González Vega). Barcelona: Grijalbo.

\_\_\_\_\_. 1986 [1948]. *Introducción a la filosofía de la praxis*. (Trad. Jordi Solé-Tura). Barcelona: Planeta de Agostini, S.A.

\_\_\_\_\_. 1985 [1949]. *La política y el Estado moderno*. (Trad. Jordi Solé-Tura). Barcelona: Planeta de Agostini, S.A.

Habermas, Jürgen. 1966 [1963]. *Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social*. Buenos Aires: SUR. Pp. 7- 56.

\_\_\_\_\_. 1984 [1968]. *Ciencia y técnica como "ideología"*. (Traducts. Manuel Jiménez R., y Manuel Garrido). Madrid: Tecnos, S.A. Pp. 113-129/159-181.

\_\_\_\_\_. 1998 [1992]. *Facticidad y Validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Trotta.

Habermas, Jürgen, Rawls, John. 1998. *Debate sobre el liberalismo político*. (Trad. Gerard Vilar Roca). Barcelona: Paidós.

Habermas, Jürgen. 2007 [1977]. *Hannah Arendt's Communications concept of power in Hannah Arendt critical*

assessments of leading political philosophers. Vol. III The Human Condition (Edited by Garrath Williams). London and New York: Routledge. Pp. 259 - 274.

Hamacher, Werner (ed.). 2007. Reflections on literature and culture (with introduction Susannah Young-ah Gottlieb). California: Stanford.

Harto de Vera, 2005. Ciencia política y teoría política contemporáneas: Una relación problemática. Madrid: Trotta, S.A. Pp. 113-226.

Harvey, David. 2007 [2005]. Breve historia del neoliberalismo. (Trad. Ana Varela Mateos). Madrid: Akal, S.A.

Heidegger, Martin. 2003 [1927]. Ser y tiempo. (Trad. Jorge Rivera Cruchaga). Madrid: Trotta.

Hegel, G. W.F. 1966 [1807]. Fenomenología del espíritu. (Tradets Wenceslao Roces y Ricardo Guerra). México: Fondo de cultura económica. Pp. 7-60.

\_\_\_\_\_. 2015 [1816]. Ciencia de la Lógica. Vol. II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto. (Trad. Félix Duque). Madrid: Abada.

\_\_\_\_\_. 1970 [1837]. Filosofía de la historia. (Trad. José María Quintana). Barcelona: ZEUS. Pp. 29-79.

\_\_\_\_\_. 1975. Filosofía del derecho. México: Universidad Nacional Autónoma.

Heller, Ágnes. 1987 [1970]. Sociología de la vida cotidiana. (Traducts. José-Francisco Yvars y Enric Pérez Nadal). Barcelona: Península.

Hinkelammert, Franz. 2002 [1984]. Crítica de la razón utópica. (Ed. Juan Antonio Senent). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Hobbes, Thomas. 1978 [1651]. Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil. (Trad. Manuel Sánchez Sarto). Puerto Rico: Editorial Universitaria.

Horkheimer, Max. 2000 [1937]. Teoría tradicional y teoría crítica. (Traducts. José Luis López y López de Lizaga). Barcelona: Paidós Ibérica. Pp. 23-77.

Jay, Martin. 2006 [1978]. *El existencialismo político de Hannah Arendt*, (Trad. Javier Calvo Perales) en Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa, S.A, (comp. Fina Birulés). Pp.147-176.

Jelin, Elizabeth, 2002. Los trabajos de la memoria. España: Siglo XXI S.A.

Jonas, Hans. 2006 [1976]. *Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt*. (Trad. Angela Ackermann) en Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa, S.A, (comp. Fina Birulés). Pp. 23-40.

Kant, Immanuel. 1942 [1785]. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. (Trad. Manuel G. Morente). Madrid: Espasa-Calpe. Pp. 43-104.

\_\_\_\_\_. 1969 [1793]. La religión dentro de los límites de la mera razón. (Trad. Felipe Martínez Marzoa). Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_. 2000 [1788]. Crítica de la razón práctica. (Trad. Roberto Rodríguez Aramayo). Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_. 2011 [1790]. Crítica del juicio. (Trad. Manuel García Morente). Madrid: Tecnos.

\_\_\_\_\_. 2014 [1781]. Crítica de la razón pura. (Trad. Pedro Ribas. Estudio introductorio de José Luis Villacañas Berlanga). Barcelona: RBA Coleccionables S.A.

Kateb, George. 2001. *Arendt y el juicio* en Hannah Arendt, el legado de una mirada. (Trad. Javier Eraso Ceballos). Madrid: Sequitur. Pp. 8 - 33.

Kertész, Imre. 2009. En *Rebeldía de Nobel. Conversaciones con 16 premios Nobel de literatura*, Ayén y Manresa. Barcelona: El Aleph.

Kohler, Lotte, Saner, Hans (eds). 1992. Hannah Arendt Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969. United States of America: Harcourt Brace Jovanovich. (Translated from the German by Robert and Rita Kimber).

Kymlicka, Will, 1996. Ciudadanía multicultural. (Trad. Carme Castell Alueda). Barcelona: Paidós.

Klein, Naomi. 2007. La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre. (Trad. Isabel Fuentes García, Albino Santos, Remedios Diéguez, Ana Caerols). Barcelona: Paidós

Kristeva, Julia. 2000. El genio femenino, 1. Hannah Arendt. (Trad. Jorge Piatigorsky). Buenos Aires: Paidós.



Laclau, Ernesto. 1978 [1977]. Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo. Madrid: Siglo XXI.

Levet, Bérénice. 2011. Le musée imaginaire d' Hannah Arendt. France: Stock.

Lispector, Clarice. 2004 [1973]. Agua viva. (Trad. Elena Losada). Madrid: Siruela.

Locke, John. 1991. [1689] Dos ensayos sobre el gobierno civil. (Ed. Joaquín Abellán. Trad. Francisco Giménez Gracia). Madrid: Espasa-Calpe.

López Calera, Nicolás. 1967-1968. “*La dialéctica de la sociedad civil y el derecho en Hegel*” en Anuario de Filosofía del Derecho, Tomo XIII, España: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.

Luxemburgo, Rosa. 2002 [1899]. Reforma o revolución. Madrid: Fundación Federico Engels.

Marx, Karl. 1844. *Manuscritos de Filosofía y Economía* en Antología de Marx (1975), Enrique Tierno Galván (autor). Madrid: Cuadernos para el diálogo, S.A.

\_\_\_\_\_. 1852. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* en Antología de Marx (1975), Enrique Tierno Galván (autor). Madrid: Cuadernos para el diálogo, S.A.

Maquiavelo, Nicolás. 2011 [1531]. El príncipe. (Trad. Antonio Hermosa Andújar). Madrid: Gredos, S.A.

\_\_\_\_\_. 2011a [1531]. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. (Trad. Miguel Saralegui Benito). Madrid: Gredos, S.A.

Marsh, David, Stoker, Gerry (eds). 1997 [1955]. Teoría y métodos de la ciencia política. Madrid: Alianza Editorial. Pp. 33-52.

Merleau-Ponty, Maurice. 1966. Lo visible y lo invisible. (Trad. José Escudé). Barcelona: Seix Barral.

Montesquieu. 2003. [1748]. Del espíritu de las leyes. (Tradts. Mercedes Blázquez y Pedro Vega). Madrid: Alianza.

Mouffe, Chantal. 1999. El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. (Trad. Marco Aurelio Galmarini). Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. 2012. La paradoja democrática. (Tradts. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar Barrena). Barcelona: Gedisa.

Nietzsche, Friedrich. 1973. Así habló Zaratustra. (Trad. EDAF). Barcelona: Círculo de Lectores S.A.

Platón. 1970 [365 a.C]. El Sofista. (Trad. Antonio Tovar). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

\_\_\_\_\_. 1980 [399 a.C]. “*Apología de Sócrates*”, en Obras completas. (Trad. Juan David García Bocca). Caracas: Facultad de Humanidades y Educación. Pp. 199-250.

\_\_\_\_\_. 1990 [369-347 a. C]. Teeteto. (Trad. Manuel Balasch). Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.

\_\_\_\_\_. s/a [399-347 a.C]. *Libro Séptimo* en La República. Obras selectas, (Int. Francisco Márquez). Madrid: Edimat libros, S.A. Pp. 271-306.

Putnam, Robert. 2003 (edit.). El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario. (Trad. José Luis Gil A.). Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Primo Levi. 2005. Trilogía de Auschwitz. (Trad. Pilar Gómez Bedate) Barcelona: El Aleph.

Quiroga en Riutort, Bernat, (coord.). 2006. Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global. España: Icaria.

Rawls, John. 1996. El liberalismo político. (Trad. Antoni Domènech). Barcelona: Crítica.

Ricoeur, Paul. 1987. Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico. (Trad. Agustín Neira). Madrid: Cristiandad.

Rousseau, Jean Jacques. 2015 [1762]. El contrato social o principios del derecho político. (Trad. Luna Forum). Madrid: Mestas.

Sánchez, Cristina. 2003. Hannah Arendt, el espacio de la política. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

\_\_\_\_\_. 2015. Arendt. *Estar (políticamente) en el mundo*. España: Batiscafo, S.L.

Saralegui, Miguel. 2011a. [1531] (Trad). En “*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*”, Maquiavelo [1531]. Madrid: Gredos, S.A.

Sassen, Saskia. 2015. Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global. (Trad. Stella Mastrangelo). Madrid: Katz.

Schmitt, Carl. 2009 [1922]. Teología política. (Tradcts. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez). Madrid: Trotta.

Spinoza, de Benedictus. 1995 [1670]. Tratado Breve. Tratado teológico-político. (Tradcts. Atilano Domínguez, Filipo Mignini, Edgardo Dobry). Barcelona: Círculo de Lectores S.A.

Stiglitz, Joseph E. 2012. El precio de la desigualdad. El 1% tiene lo que el 99% necesita. (Trad. Alejandro Pradera). Madrid: Taurus.

Soto, Hernán y Villegas, Sergio. 1999. Archivos secretos. Documentos desclasificados de la CIA. Chile: Lom.

Taminiaux, Jacques. 2001. ¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’? en Hannah Arendt, el legado de una mirada. (Trad. Javier Eraso Ceballos). Madrid: Sequitur. Pp. 71- 84.

Taylor, Charles. 1996. Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. (Trad. Ana Lizón). Barcelona: Paidós.

Touraine, Alan. 1997. ¿Podremos vivir juntos? (Trad. Mauro Armiño). Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Vallespín, Fernando. 1990. *Introducción general*, en F. Vallespín (ed.): Historia de la Teoría Política. Vol. 1. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_. 1990). *Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política*, en F. Vallespín (ed.): Historia de la Teoría Política. Vol. 1. Madrid: Alianza Editorial.

Villa R. Dana. 2001. *Presentación* en Hannah Arendt, el legado de una mirada. (Trad. Javier Eraso Ceballos). Madrid: Sequitur. Pp. 1-6.

\_\_\_\_\_. 2007. *Arendt, Aristotle and action* in Hannah Arendt critical assessments of leading political philosophers. Vol. III The Human Condition (Edited by Garrath Williams). London and New York: Routledge. Pp. 88- 134.

Villacañes Berlanga, José Luis. 2014. *Estudio introductorio a la Crítica de la razón pura* (Kant). (Trad. Pedro Ribas). Barcelona: RBA Coleccionables S.A.

Vico, Giambattista. 1989. Antología (Ed. Rais Busom). Barcelona: Península.

Walzer, Michael. 1993. Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad. (Trad. H. Rubio). México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max. 2012 [1919]. El político y el científico. (Trad. Francisco Rubio Llorente). Madrid: Alianza.

Wellmer, Albrecht. 2001. *Hannah Arendt y la revolución* en Hannah Arendt, el legado de una mirada. Madrid: Sequitur. Pp. 85-100.

\_\_\_\_\_. 2006. *Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón*, (Trad. Javier Calvo Perales) en El orgullo de pensar. (Comp. Fina Birulés). Barcelona: Gedisa, S.A. Pp. 259 - 280.

Young-Bruehl, Elisabeth. 2006 [1982]. Hannah Arendt. Una biografía. [*Hannah Arendt, For love of the World*]. (Trad. Manuel Lloris Valdés). Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.

Zižek, Slavoj. (2001). Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad. (Trad. Pablo Marinas). Madrid: Síntesis.

\_\_\_\_\_. (2015). Acontecimiento. (Trad. Raquel Vicedo).  
Madrid: Sexto Piso.

### 3.- Recursos Electrónicos

Álvarez Gutiérrez, Rodrigo. 2013. *La recepción del pensamiento agustiniano sobre el tiempo en Temps et récit de Paul Ricœur* [sic].  
Disponible en:  
[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492013000300003](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492013000300003)  
Consultado el 29, agosto, 2016

Arendt, Hannah. [1943]. *We refugees*.  
Disponible en:  
[http://www-leland.stanford.edu/dept/DLCL/files/pdf/hannah\\_arendt\\_we\\_refugees.pdf](http://www-leland.stanford.edu/dept/DLCL/files/pdf/hannah_arendt_we_refugees.pdf)  
Consultado el 25, febrero, 2016

Benítez Romero, Benita. 2004. *La ciudadanía en la teoría política contemporánea: Modelos propuestos y su debate*. Tesis doctoral en Ciencias Políticas. Universidad Complutense de Madrid.  
Disponible en:  
<http://biblioteca.ucm.es/tesis/cps/ucm-t27700.pdf>  
Consultado el 16, agosto, 2016

Bensaïd, Daniel. 2009. *Pensar la lucha*.  
Disponible en:  
<http://danielbensaid.org/Pensar-la-Lucha?lang=fr>  
Consultado el 31, enero, 2015

Bidaseca, Karina (Coord.). 2016. *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Grupo de trabajo CLASCO.  
Disponible en:  
[www.clasco.org](http://www.clasco.org)  
Consultado el 3, octubre, 2016

Birulés, Fina. 1994. *Hannah Arendt: Modernidad, identidad y acción* en *Pensar las diferencias*, (Mercedes Vilanova, comp.), Barcelona: Edición del Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad.  
Disponible en:  
<http://www.ub.edu/SIMS/libros3.html>  
Consultado el 30, septiembre, 2016

Cabezas, Óscar. 2013. *Norbert Lechner. La pasión social por lo político.*

Disponible en:

<http://www.eldesconcierto.cl/pais-desconcertado/2013/11/27/norbert-lechner-1939-2004-la-pasion-social-por-lo-politico/>

Consultado el 17, marzo, 2016

Colectivo Vaciador-Barrio Carbanchel, Madrid. 2016.

Disponible en:

<http://www.vaciador34.net/index.php?pa=inicio>

Consultado el 3, octubre, 2016

Comesaña, Santalices, Gloria. 2004. *La muerte desde la dimensión filosófica: Una reflexión a partir del ser-para-la-muerte heideggeriana.*

Disponible en:

[http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/17571/2/articulo\\_5.pdf](http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/17571/2/articulo_5.pdf)

Consultado el 16, junio, 2016

Cuamba Herrejón, Juan. 2013. *Política del deseo. Apuntes deleuzeanos para un replanteamiento del pensamiento político contemporáneo.* Astrolabio. Revista internacional de filosofía Año 2013 Núm. 15. ISSN 1699-7549. Pp. 64-71.

Disponible en:

[www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/download/275037/363025](http://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/download/275037/363025)

Consultado el 3, octubre, 2016

Desarrollo Humano en Chile. 2015. “*Los tiempos de la politización*”.

Disponible en:

[http://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/library/human\\_development/los-tiempos-de-la-politizacion.html](http://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/library/human_development/los-tiempos-de-la-politizacion.html)

Consultado el 2, octubre, 2016

Díaz-Tendero, Eolo. 2004. *El legado de Norbert Lechner a las Ciencias Sociales en Chile.*

Disponible en:

[http://www.agendapublica.uchile.cl/n4/1\\_diaz.html](http://www.agendapublica.uchile.cl/n4/1_diaz.html)

Consultado el 17, marzo, 2016

*Documentos desclasificados de EEUU sobre Chile*

Disponible en:

[http://www.archivochile.com/Imperialismo/us\\_contra\\_chile/UScontrach0023.pdf](http://www.archivochile.com/Imperialismo/us_contra_chile/UScontrach0023.pdf)

Consultado el 31, enero, 2015

Entrevista de Günther Gaus a Hannah Arendt (1964). *¿Qué queda? Queda la lengua materna*

Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>

Consultado el 25, febrero, 2016

Escobar, Arturo. 2016. *Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra*.

Disponible en:

<http://blogs.elpais.com/contrapuntos/2016/01/desde-abajo-por-la-izquierda-y-con-la-tierra.html>

Consultado el 30, mayo, 2016

Ezquerria, Gómez. Jesús. 2013. *Vida, inmanencia y democracia spinoziana*. Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas.

Disponible

en:

<http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/215>

Consultado el 24, junio, 2016

Fonseca de Carvalho, José Sérgio. 2012. *Política e educação em arendt: relações, distinções e omissões*.

Disponible en:

<http://www.ub.edu/cdona/es/activitats/politica-e-educacao-em-arendt-distincioe>

Consultado el 13, enero, 2016

Gutiérrez, Paulina y González, Osmar. 2004. *Última conversación con Norbert Lechner. Las condiciones sociales del trabajo intelectual*. Cuadernos del CENDES, vol. 21, núm. 55. pp. 103-125. Venezuela: Universidad Central.

Disponible en:

<http://www.redalyc.org/pdf/403/40305506.pdf>

Consultado el 14, marzo, 2016

Goyenechea de Benvenuto. 2011. *Walter Benjamin y Hannah Arendt: La noción de tiempo histórico y la tarea del historidor*.

Disponible en:

<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4452609.pdf>

Consultado el 07, septiembre, 2016

Holloway, John. 2005. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*.

Disponible en:

[http://www.mrg-valencia.org/IMG/pdf\\_cambiar-el-mundo-el-poder-1275850.pdf](http://www.mrg-valencia.org/IMG/pdf_cambiar-el-mundo-el-poder-1275850.pdf)

Consultado el 30, mayo, 2016



Informe Ayotzinapa II. *Avances y nuevas conclusiones sobre la investigación, búsqueda y atención a las víctimas.*

Disponible en:

<https://www.oas.org/es/cidh/actividades/giei/GIEI->

InformeAyotzinapa2.pdf

Consultado el 05, octubre, 2016.

Informe RADDE (Red de Abogados por la Defensa de los Derechos Estudiantiles). *Criminalización de la movilización estudiantil en Chile en el año 2011.*

Disponible en:

<http://educacionparatodos.cl/wp-content/uploads/2015/10/Informe-RADDE-2013.pdf>

Consultado el 6, mayo, 2016

Informe The Save Children.

Disponible en:

<https://www.savethechildren.es/publicaciones/siria-la-infancia-en-la-sombra-de-la-guerra>

Consultado el 3, octubre, 2016

Laitin, David. 2005. *¿Adónde va la ciencia política? Reflexiones sobre la afirmación del profesor Sartori de que la <<ciencia política estadounidense no va a ningún lado>>.* España: Revista española de ciencia política, N°12, pp 15-20.

Disponible en:

<http://www.recp.es/index.php/recp/article/view/237/181>

Consultado el 2, febrero, 2015

Lechner, Norbert. 2003. *Discurso pronunciado con motivo de recibir la nacionalidad chilena por gracia.*

Disponible en:

<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0014509.pdf>

Consultado el 17, marzo, 2016

Leibovici, Martini. 2011. *L'acoscisme de la fusió: una anàlisi arendtiana d' alguns afectes polítics.* Conferències Internacionals "Primaveres arendtians", Seminari Filosofia y Gènere, Universidad de Barcelona.

Disponible en:

<http://www4.ub.edu/filosofiagenere/index.php?id=309>

Consultado el 15, enero, 2016

López Pacheco, Jairo. 2014. *Obras de Norbert Lechner: una mirada a la historia intelectual de América Latina. Entrevista a Ilán Semo.*

Disponible en:

<http://67.192.84.248:8080/bitstream/10469/7012/1/RFLACSO-Re4-07-Lopez.pdf>

Consultado el 16, marzo, 2016

Máiz, Ramón. s/a. *Teoría Política Normativa y Ciencia Política Empírica.*

Disponible en:

[http://webspersoais.usc.es/export/sites/default/persoais/ramon.maiz/descargas/Capitulo\\_67.pdf](http://webspersoais.usc.es/export/sites/default/persoais/ramon.maiz/descargas/Capitulo_67.pdf)

Consultado el 18, diciembre, 2013

Madison, James. 1788. *The Structure of the Government Must Furnish the Proper Checks and Balances Between the Different Departments.*

Disponible en:

<http://www.constitution.org/fed/federa51.htm>

Consultado el 17, julio, 2014

Mirón Pérez, María. 2004. *Oikos y oikonomia: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la economía antigua.*

Disponible en:

<https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/viewFile/GERI0404120061A/14119>

Consultado el 26, agosto, 2016

Negri, Antonio. 2016: «*Con el 15M se ha producido en España una ruptura antifascista*».

Disponible en:

<https://www.diagonalperiodico.net/blogs/funda/entrevista-antonio-negri-con-15m-se-ha-producido-espana-ruptura-antifascista.html>

Consultado el 6, mayo, 2016

“*Norbert Lechner*”

Disponible en:

<http://www.flacsochile.org/personajes/norbert-lechner/>

Consultado el 14, marzo, 2016

Observatorio de la democracia.

Disponible en:

<http://obsdemocracia.org/>

Consultado el 02, octubre, 2016

Porto-Gonçalves, Carlos Walter. 2016. *Estamos ante un otro léxico teórico-político de lucha y de la izquierda*. Entrevista Revista Crítica y Resistencia. Revista de conflictos sociales latinoamericanos N° 2. Año 2016. ISSN: 2525-0841. Págs. 210-221.

Disponible en:

<http://criticayresistencias.comunis.com.ar/index.php/CriticaResistencias/article/view/43/21>

Consultado el 3, octubre, 2016

Rancière, Jacques. 2016. *Cómo salir del odio*. Entrevista.

Disponible en:

[http://www.eldiario.es/interferencias/odio-Francia-Ranciere\\_6\\_504009609.html](http://www.eldiario.es/interferencias/odio-Francia-Ranciere_6_504009609.html)

Consultado el 28, mayo, 2016

Rolnik, Suely. 2015. *La nueva estrategia de poder del capitalismo mundial*.

Disponible en:

[http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/2016/03/la-nueva-estrategia-de-poder-del\\_7.html](http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/2016/03/la-nueva-estrategia-de-poder-del_7.html)

Consultado el 30, mayo, 2016

Sartori, Giovanni. 2005. *¿Hacia dónde va la ciencia política?* España: Revista española de ciencia política, N°12, pp 15-20.

Disponible en:

[http://www.revistacienciapolitica.cl/rcp/wp-content/uploads/2013/09/01\\_vol\\_13\\_1\\_2.pdf](http://www.revistacienciapolitica.cl/rcp/wp-content/uploads/2013/09/01_vol_13_1_2.pdf)

Consultado el 2, febrero, 2015

Segato, Rita. 2012. *Vengo a hablar de la raza*. Entrevista de Verónica Gago. Revista Anfibia.

Disponible en:

<https://web.archive.org/web/20130320215613/http://www.revistaanfibia.com/feria-nota/vengo-a-hablar-de-la-raza/pagina-2>

Consultado el 2, octubre, 2016

\_\_\_\_\_. 2015. *La pedagogía de la crueldad*. Entrevista de Verónica Gago.

Disponible en:

<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>

Consultado el 30, mayo, 2016

Semo, Ilán, Valdés, Francisco y Gutiérrez, Paulina (Edits.). 2014. *Norbert Lechner Obras III. Democracia y Utopía: la tensión permanente*. México: FLACSO.

Disponible en:

[http://0-](http://0-vlex.com.cisne.sim.ucm.es/app?r=true#ES/vid/587520526/graphical_version)

[vlex.com.cisne.sim.ucm.es/app?r=true#ES/vid/587520526/graphical\\_version](http://0-vlex.com.cisne.sim.ucm.es/app?r=true#ES/vid/587520526/graphical_version)

Consultado el 14, marzo, 2016

Tacceta, Natalia. 2012. La conceptualización agambeniana de la historia. Hacia una arqueología benjaminiana.

Disponible en:

<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4520750.pdf>

Consultado el 21, septiembre, 2016

Tassin, Etienne. 2010. *La manifestación política más allá del acierto y el fracaso*. Cali: Papers del Congreso colombiano de filosofía.

Disponible en:

<http://www.ub.edu/cdona/node/1005>

Consultado el 5, enero, 2016

Toussaint, Éric. 2016. *La socialdemocracia no busca reformar Europa*. Entrevista de Amanda Andrades.

Disponible en:

<http://ctxt.es/es/20160302/Politica/4583/Eric-Toussaint-Deuda-Grecia-socialdemocracia-UE-Plan-B-Europa-Entrevistas-Europa-contra-s%C3%AD-misma.htm>

<https://outrapolitica.wordpress.com/tag/eric-toussaint/>

Consultado el 2, octubre, 2016

*The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*

Disponible en:

<https://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/res.html>

Consultado el 4, febrero, 2016

The Save Children informa: “*Un año después más de 400 ‘Aylan’ han muerto ahogados en el Mediterráneo*”.

Disponible en:

[http://elpais.com/elpais/2016/09/02/mamas\\_papas/1472793420\\_323195.html](http://elpais.com/elpais/2016/09/02/mamas_papas/1472793420_323195.html)

Consultado el 05, octubre, 2016

Universidad Diego Portales-Chile: *Cátedra Norbert Lechner*

Disponible en:

<http://www.catedranorbertlechner.udp.cl/>

Consultado 29, marzo, 2016

Urabayen, Julia., s/a. *Leyendo a Hegel con Hannah Arendt: la crítica a la filosofía política y la comprensión de la política después de los tiempos de oscuridad.*

Disponible en:

<http://www.latorredelvirrey.org/viejaltv/pdf/07/09.julia.urabayen.pdf>

Consultado el 6, noviembre, 2015

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt*. Enciclopedia Filosófica online.

Disponible en:

<http://www.philosophica.info/voces/arendt/Arendt.html#toc0>

Consultado el 4, febrero, 2016


Zerán, Faride [2004]. Entrevista *Norbert Lechner: Nos hemos quedado sin historia.*

<http://www.nexos.com.mx/?p=11125>

Consultado el 14, marzo, 2016

## ANEXO

### Ficha Resumen de Entrevista

<b>Ludolfo Paramio</b> Investigador en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España CSIC.	
--	---

#### Entrevista con Ludolfo Paramio

Madrid 30 de marzo, 2016.

Ludolfo Paramio conoció a Norbert Lechner en México, a propósito de un Congreso en la ciudad de Puebla en el año 1978, posteriormente trabajaron en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO. Paramio define este trabajo como muy informal, un empeño entre amigos con correspondencia postal.

Ludolfo Paramio: Veníamos de la cultura política de la transición. Se formó un grupo de amigos informal e intervenía en aquello José María Maravall y Miguel Satrústegui, pero esto era muy informal, muy por correo (físico). Hicimos algunos textos y seminarios, cuando Norbert estaba en Flacso-Santiago y nosotros estábamos aquí en España, era bastante a distancia.

### **Respecto al vínculo que los unió en amistad/intelectual:**

L.P: En mi caso confieso que no era afinidad teórica sino afinidad personal, me llevaba bien con Norbert, con su forma de ser, su sentido del humor, su flexibilidad, él era mayor que yo y de vez en cuando me llamaba “chiquito”. Creo que era una persona más madura intelectual y personalmente y con un sentido del humor que me resultaba muy atractivo y no sé las razones, pero creo que a Satrústegui y Maravall les pasaba algo parecido (con los que mantiene amistad pese a que no se vean periódicamente).

### **¿Por qué en términos teóricos no eran afines?**

L.P: Porque (yo) tenía una gran confusión metodológica y los planteamientos teóricos de Lechner efectivamente no eran muy transparentes (opacos), quizá lo que me atraía de él, bueno por una parte, el tema de la subjetividad a raíz de que estábamos en contacto con más gente que para entendernos [...] yo venía de España con unos esquemas marxistas elementales era el momento [...] y todos los que nos creíamos en un momento [...] yo estaba con un esquema político muy metido en la cabeza y Lechner tenía la flexibilidad, la apertura y la diferencia, el paradigma que representaba a la acción, un esquema que era bastante liberador viniendo de un esquema tan estrecho [...] del marxismo.

### **¿Era novedoso lo que Lechner planteaba en el '78?**

L.P: Para mí sí. Pero ten en cuenta que estamos hablando más de mis limitaciones que de la realidad teórica del momento, ¿no?

En aquella época, en el mismo Seminario estaba Carlos Franco, un peruano que estaba relativamente comprometido con el régimen del general Velasco en el aspecto liberador de la teoría de aquel régimen, que era de conocimiento de los movimientos sociales de

su autonomía; y el régimen de Velasco terminó muy mal y [...] claro, hablar ahora de que alguien que estaba relacionado con el régimen de Velasco podría tener un aspecto liberador para la mentalidad nuestra, mía, puede sonar raro, lo cierto es que Carlos Franco, Liliana Ruiz en Argentina, y seguramente más gente aparte de Norbert, eran los que tenían en ese contexto, un paradigma más liberador para la mentalidad de todos los europeos.

**¿Por qué Lechner se quedó en Chile pese a la dictadura?**

L.P: Porque se enamoró y se quedó, así de simple...

**¿Qué es importante que se reconozca del legado teórico de Lechner?**

L.P: Primero: su marco no estructural de la acción social, la importancia de los sentimientos y las subjetividades [...] esa importancia de la inseguridad, la percepción de la realidad, para definir nuestra relación con la realidad y nuestras posibilidades de acción, eso creo que es lo más importante desde el punto de vista teórico, la subjetividad y la liberación de los marcos estructurales.

**¿Es posible plantear alguna relación entre Lechner y Arendt, a propósito de la influencia de esta última en su obra?**

L.P: No sé, tendría que buscarlo [...] podría ser un tema de investigación, pero probablemente la situación de Hungría (la revolución).

**Frente a la situación actual (en Latinoamérica y la crisis de los Refugiados en Europa): ¿Qué cree usted que diría Lechner frente a este panorama?**



L.P: No tengo idea, pero tengo la intuición [...] que primero sería constatar la derrota, una fase de derrota espantosa y de retroceso, pero al mismo tiempo creo que con cierto optimismo. Norbert tenía una gran capacidad para sobreponerse a los lados oscuros [...] finalmente, su reacción a la dictadura en Chile es quedarse en el país, entonces en ese sentido creo que sería optimista frente a la situación actual.

Meses antes de su muerte hizo un recorrido por Europa, estuvo con sus amigos en Madrid, cerró conflictos con quienes se había peleado, se despidió también de su familia. Norbert tiene una anécdota, un día en ese tiempo, salimos de comer y dijo que sólo podía fumar un cigarrillo por calidad de vida, lo que habla de cómo era él.

Nosotros no manteníamos debates teóricos, porque es muy raro que los conceptos asomaran en una discusión entre amigos, más que un intercambio entre amigos. Y con la edad pasa esto, que uno se acuerda más de la persona que de las teorías.

**Finalmente, ¿Cómo era Norbert Lechner en términos humanos? ¿Se acercaba a la idea de un senti/pensante?**

L.P: La clave de Lechner era que disfrutaba la vida y recuerdo eso más allá de cualquier debate teórico. Recuerdo que para él lo primero era la vida. Él era un ciudadano del mundo que tenía la ventaja de que no tenía que explicar quién era, ni en Alemania, ni en España, ni en Chile, no tenía que hipostasear ninguna identidad, él se movía muy bien.